С. М. ПРОЗОРОВ

ИСЛАМ
КАК ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ СИСТЕМА

Том II

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт восточных рукописей

С. М. ПРОЗОРОВ

ИСЛАМ
КАК ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ СИСТЕМА

Том II

Москва
Наука — Восточная литература
2016

УДК 28
ББК 86.38
П79

Издание подготовлено при финансовой поддержке
Фонда исследований исламской культуры

На четвертой сторонке переплета:
образец арабской рукописи трактата по суфизму
ʻАзизи Шайзалы (ум. в 494/1100 г.)

Прозоров С.М.

Ислам как идеологическая система. Т. II / С.М. Прозоров ; Ин-т восточных рукописей РАН. — М. : Наука — Вост. лит., 2016. — 365 с. — ISBN 978-5-02-039757-6

В 2004 г. под этим же названием была издана монография С.М. Прозорова, вобравшая в себя исследования разного жанра в плане разработки общей темы *ислам как идеологическая система.* В материалах второго тома рассматриваются другие аспекты ислама по трем основным направлениям этой темы, которым посвящены соответственно три из четырех глав и которые не были отражены в первом томе: 1. Коран и мусульманская экзегетика; 2. Суфизм как форма истолкования и бытования ислама; 3. Академическое исламоведение и исламское образование в России. Важное отличие разработки этих аспектов ислама — опора на оригинальные арабские источники, в том числе рукописные. Комплексная проработка оригинальных источников позволила не только ввести в научный обиход извлеченные из них сведения, но и сформулировать новые методологические подходы к исследованию содержащихся в них материалов, к изучению ислама как идеологической системы.

В книгу включены дополненные и адаптированные к монографическому жанру публикации автора в виде статей, переводов с арабского языка, учебных программ и пособий, выступлений на международных конференциях, подготовленные и в основном изданные за последние десять лет в профильных журналах, сборниках научных статей, материалах международных конференций. Собранные вместе и тематически сгруппированные по главам, они дают заинтересованным читателям более полное представление об исламе как идеологической системе и ее специфике.

ISBN 978-5-02-039757-6 (Наука – Вост. лит.)
ISBN 978-5-906016-93-5 (ООО «Садра»)

© С.М. Прозоров, 2016
© ООО «Садра», 2016
© Редакционно-издательское оформление, Наука — Восточная литература, 2016

ВВЕДЕНИЕ

В 2004 г. под этим же названием была издана моя монография, вобравшая в себя исследования разного жанра в плане разработки общей темы *ислам как идеологическая система*. В материалах предлагаемого читателям второго тома рассматриваются другие аспекты ислама по трём основным направлениям этой темы, которым посвящены соответственно 3 из 4-х глав и которые не были отражены в первом томе: 1. Коран и мусульманская экзегетика. 2. Суфизм как форма истолкования и бытования ислама. 3. Академическое исламоведение и исламское образование в России. Важное отличие разработки этих аспектов ислама — опора на оригинальные арабские источники, в том числе рукописные, — из 16 параграфов книги 6 написаны по материалам трёх уникальных рукописей (Гл. II, § 3–5, Гл. III, § 2–4), 3 — по материалам изданных сочинений (Гл. I, § 2, Гл. II, § 1, § 2), два параграфа посвящены соответственно экзегетике и ранней догматике шиитского ислама. Комплексная проработка источников позволила не только ввести в научный обиход извлечённые из них сведения, но и сформулировать новые методологические подходы к исследованию содержащихся в них материалов, к изучению ислама как идеологической системы.

В книгу включены дополненные и адаптированные к монографическому жанру мои публикации в виде статей, переводов с арабского языка, учебных программ и пособий, выступлений на международных конференциях, подготовленные и в основном изданные за последние десять лет в профильных журналах, сборниках научных статей, материалах международных конференций. Собранные вместе и тематически сгруппированные по главам, они, надеюсь, дадут заинтересованным читателям конкретное и более полное представление об исламе как идеологической системе и её специфике.

В качестве дополнительного предисловия к моим исламоведческим трудам, собранным в этой книге, предлагаю текст моего краткого выступления на пленарном заседании 2-го Международного научного форума «Ислам в мультикультурном мире», прошедшего в Каза-

ни 29–31 октября 2012 г. В этом выступлении отражены, с одной стороны, моя гражданская позиция учёного-исламоведа в отношении ислама, а с другой — реальная ситуация вокруг него с опасными для российского общества конфронтационными тенденциями.

Многообразие форм бытования ислама как историческая основа веротерпимости в современном многоконфессиональном обществе

При всех различиях в подходах к изучению ислама, в методологии и в способах аргументации, в региональных задачах и в глобальных целях, фактически существующих между учеными, исповедующими ислам, и представителями академического, светского исламоведения, обе эти категории ученых несут общую ответственность за создание в многоконфессиональном обществе, каким является Российская Федерация, атмосферы веротерпимости и уважительного отношения к инакомыслящим. Декларативно эту перманентную для российского общества задачу постулируют, устно и письменно, и мусульманские религиозные и политические деятели, и светские ученые и политики. Однако на практике, судя по публикациям, выступлениям на международных и всероссийских конференциях, в российских СМИ, реального объединения усилий этих двух общественных сил не происходит. Более того, наблюдаются признаки их идеологического размежевания, за которым, как показывает история, следует конфронтация. С одной стороны, активизируются и организуются силы, эксплуатирующие и проповедующие антиисламские настроения в мире, в том числе в России. С другой стороны, очевидна тенденция к идеализации ислама, к пропаганде его исключительности и преимущества перед другими религиями и верованиями. Об этом свидетельствует наводнение российского книжного рынка малограмотной и тенденциозной литературой, в первую очередь переводной. Идеализация ислама неизбежно сопровождается фальсификацией его истории — будь то сознательно или по невежеству — путем умалчивания или прямого искажения исторических фактов[1]. В этих условиях общество в целом становится заложником ложных сведений об исламе и пристрастных идей, порождённых в том числе и фальсификацией исламской истории.

[1] Пример с новым «научным» толкованием традиционного для средневековых мусульманских ученых деления территорий на *дару-л-ислам* («территория ислама») и *дару-л-харб* («территория войны»); вместо последнего предлагается *дару-л-'ахд* — «договорная территория», с ссылкой на договор Мухаммада с иудейской общиной Йасриба, при этом сознательно замалчивается судьба этого договора и иудейской общины.

В 2012 г. правительство Кувейта выступило с инициативой проведения всемирной квотированной конференции для обсуждения и утверждения разработанного и финансируемого министерством по делам ислама этой страны проекта под названием «Sela» («Связь»). «Кувейтская инициатива» — это сигнал из мусульманской страны последователям ислама на всех континентах: давайте объединим усилия мусульманских ученых и востоковедов (*мусташирикун*!), исследователей мусульманского Востока, в изучении арабо-мусульманской культуры, во взаимопонимании и сотрудничестве в этом направлении, а не в конфронтации и попытках доказать превосходство одной религии над другими религиями и верованиями[2].

Следствием распространения научных знаний об исламе в российском обществе должно стать осознание многообразия форм бытования ислама как исторического явления и признание их равноправными, равноценными внутри мусульманского сообщества. Ибо ни у мусульманских ученых, ни у светских востоковедов нет объективных критериев для определения «истинной правоверности» той или иной богословско-правовой школы ислама. Более того, всякое противопоставление одной формы бытования ислама другой, тем более попытки навязать свою модель «исламского правления» другому сообществу, неизбежно ведут к конфронтации[3]. В то же время именно это многообразие, закрепленное сращиванием «нормативного» ислама с духовным субстратом исламизированных народов, способствовало сложению и расцвету исламской культуры и науки и обеспечивало жизнеспособность ислама как идеологической системы.

Признание равноправными разных форм бытования ислама внутри мусульманского сообщества обусловливает признание таковыми формы бытования и других религий и религиозных верований, что в свою очередь должно стать основой веротерпимости в человеческом сообществе.

Объединение усилий мусульманских ученых и светских востоковедов в области распространения научных знаний об исламе не может

[2] Эту же цель преследует идея создания в России многопрофильного академического Института исламоведения, о которой я говорил с этой же трибуны на 1-м Форуме: распространение научных знаний об исламе, исламской культуре и науке как шаг на пути создания атмосферы веротерпимости и взаимоуважения между последователями разных религий и верований.

[3] Так, модель «исламского правления» в Саудовской Аравии, в отличие от других регионов мусульманского мира, формировалась и функционирует фактически в моноэтническом и моноконфессиональном обществе, и ее идеологи, не зная исторического опыта длительного сосуществования в рамках одного государства с другими народами, исповедующими другие религии, могут позволить себе идеализировать «саудовскую» модель без оглядки на последствия ее пропаганды.

быть успешным, пока продолжается наводнение российского книжного рынка низкопробной литературой об исламе. Переводы на русский язык оригинальных источников и литературы по исламу, как правило, сопровождаются их «одобрением» со стороны *шайх*ов ал-Азхара и других исламских образовательных центров. При всем уважении к зарубежным исламским авторитетам трудно признать выбор сочинений и оценку качества их переводов на русский язык объективными. Отсутствие какой-либо цензуры не вселяет надежды на улучшение ситуации в этой области. Считаю целесообразным рассмотреть вопрос о создании своего рода «Консультативного совета» из представителей академического исламоведения и исламских духовных и образовательных центров России, который мог бы стать неким «фильтром» для распространения малограмотной и апологетической литературы по исламу. Рекомендации «Консультативного совета» не будут иметь юридической силы, но совокупный авторитет его членов может оказывать моральное давление на авторов и издателей такой продукции. Кроме того, создание «Консультативного совета» будет не только свидетельством намерений обеих сторон действовать сообща, но и реальным шагом к объединению их усилий.

Глава первая
КОРАН И ЕГО ТОЛКОВАНИЕ

§ 1. Методологические подходы к переводу Корана на русский язык[1]

В истории отечественного исламоведения сформировались две принципиально разные точки зрения в отношении самой возможности адекватного перевода Корана на русский язык. Академическое исламоведение изначально исходило и исходит не только из возможности, но и из необходимости таких переводов. Расхождения в этом вопросе касались главным образом принципов перевода. Этой же позиции придерживались и мусульманские богословы, ощущавшие практическую потребность в русскоязычных переводах Священного для мусульман писания. Различие между этими двумя категориями ученых определяется разными методологическими подходами к изучению ислама в целом, в том числе и к переводу Корана.

В последнее время получила распространение другая точка зрения, сторонники которой, исходя из принципиальной невозможности перевода Божественного Слова на язык другой культуры, подменяют перевод передачей «смыслов» Корана, постигаемых путем внутреннего ощущения, внутреннего согласия. Этот принцип, в частности, положен в основу литературной обработки Корана В. Пороховой. Но в отличие от поэтического перевода профессионального арабиста Т.А. Шумовского, литературная обработка Корана принявшей ислам В. Пороховой сделана не с языка оригинала. Более того, в ней откровенная идеализация ислама выражена в образах и понятиях православно-христианской культуры, что размывает специфику этой религии и перекликается с мнением западноевропейских востоковедов XIX в., считавших ислам «периферийным вариантом иудейско-христианских представлений».

[1] Опубликована в: Шигабутдин Марджани: наследие и современность. Материалы международной научной конференции. Казань, 15–17 мая 2008 г. Казань, 2008, 73–76.

При передаче «смыслов» Корана в высшей степени проявляется субъективное восприятие его содержания, зависящее от культурно-языковой среды автора, уровня его образованности, психологического склада и других факторов. Более того, авторы таких «переводов» неизбежно следуют заданному алгоритму, системе координат внутри ислама, обусловленных знаниями, полученными от своих учителей и духовных наставников соответствующих богословско-правовых школ. Естественно, что такие «переложения» не могут дать объективного представления о Священном писании мусульман и служить основой для построения научных теорий.

В академическом исламоведении и в мусульманском богословии давно сложилась практика при переводе Корана использовать комментарии предшествующих мусульманских экзегетов. Однако тенденциозность мусульманских экзегетических традиций, обусловленная предвзятостью в выборе религиозных авторитетов соответствующих теологических школ, как правило, ведет к абсолютизации их мнения в толковании Корана. В свою очередь переводы Корана, опирающиеся на эти традиции, отражают его понимание в конкретный исторический период, в конкретной культурно-языковой среде. Так, профессиональный перевод Корана, подготовленный (1871 г.) Д.Н. Богуславским, выполнен с опорой на позднеосманскую экзегетическую традицию, а современный перевод ираниста Н.-М. Османова — на персоязычную.

Наиболее объективным представляется контекстный подход к переводу Корана с использованием лексики доисламской и раннеисламской арабской поэзии. Контекстный подход применил И.Ю. Крачковский в работе со студентами над переводом Корана, серию блестящих статей по терминологии Корана подготовила его последовательница К.С. Кашталёва[2]. На Западе этот подход успешно использовали Р. Блашер и Р. Парет, опубликовавшие переводы Корана соответственно на французском и немецком языках[3].

Некоторые сторонники передачи «смыслов» Корана аргументируют невозможность его адекватного перевода также ссылкой на «не-

---

[2] *Кашталёва К.С.* О термине «ата'а» в Коране / ДАН-В. 1926, 52–55; *она же*. О терминах «ансаба» и «аслама» в Коране / ДАН-В. 1926, 56–57; *она же*. К вопросу о хронологии 8, 24, 47 сур Корана / ДАН-В. 1927, 101–107; *она же*. О термине «шахида» в Коране / ДАН-В. 1927, 117–120; *она же.* К переводу 77-го и 78-го стихов 22-й суры Корана / ДАН-В. 1927, 121–124; *она же.* Терминология Корана в новом освещении / ДАН-В. 1928, 7–12; *она же*. О термине «ханиф» в Коране / ДАН-В. 1928, 157–162; *она же.* «Подражания Корану» Пушкина и их первоисточник / ЗКВ. 1930, 5, 243–270.

[3] Le Coran. Traduction nouvelle par R. Blachèr. P., 1949–1950; *Paret R.* Der Koran. Übersetzung. Stuttgart, 1966 (repr.: Stuttgart, 1982).

симметричность» грамматического строя арабского и русского языков, многопадежность в русском языке и т.п., а в качестве подтверждения этого тезиса приводят примеры буквального перевода отдельных слов и выражений и направляют свою критику против «буквализма», некорректно отождествляя принцип контекстного подхода к переводу Корана с «буквализмом».

В последние два десятилетия в России издано много переводов сочинений мусульманских авторов, содержащих, как правило, многочисленные цитаты из Корана, и комментированные переводы всего Корана, подготовленные последователями ислама, не знакомыми с переводческими традициями российской арабистики и научного исламоведения. В основе идеологической позиции авторов таких переводов и комментариев лежат идеализация ислама, идея его превосходства как самой совершенной и универсальной религии и пропаганда его духовных ценностей. Ислам предстает перед читателями как исконная авраамическая религия, как истинное, изначальное единобожие (*ханифство*). Эти задачи мусульманские авторы решают не только путем внесения в коранический текст дополнений в виде соответствующих определений («Священный Коран» вместо «Коран», «истинное единобожие» вместо «единобожие», «истинная вера» вместо «вера», «истинно верующий» вместо «верующий», «правоверный мусульманин» вместо «мусульманин» и т.д.), словосочетаний, целых фраз, но и путем недопустимой подмены текста Корана его расширенным толкованием.

В результате такого вмешательства стирается грань между сакральным текстом «Священного Писания» и его целенаправленной интерпретацией, которая на протяжении веков менялась в зависимости от объективных и субъективных факторов. В мусульманской экзегетике находили отражение новые реалии мусульманского мира, историко-культурные традиции мусульманских народов, региональная специфика, приверженность авторов разным богословско-правовым школам и течениям ислама и т.д.

Чрезвычайно важно при этом учитывать, что переводы Корана на русский язык востребованы не только в среде русскоязычных мусульман, утративших традиции чтения и понимания сакрального текста Корана в оригинале, но и в образованных кругах значительной части российского общества (ученые-гуманитарии, преподаватели, студенты, журналисты, чиновники и т.д.), не исповедующих ислам, но интересующихся историей и культурой мусульманских народов и желающих составить собственное представление об этом на основе оригинального материала главного источника вероучения, права, этики ислама. Естественно, что идеализация ислама как самой совершен-

ной религии и фактическое противопоставление его другим религиям не способствуют сложению позитивного образа последователей ислама в не-мусульманской среде и созданию атмосферы толерантности в российском обществе. Конфронтационная позиция проповедников ислама (выражения вроде «враги ислама», «злопыхатели ислама» и т.п.), их претензии на «избранность» и превосходство над последователями других религий порождают в российском обществе тенденцию к отчужденности и разобщенности, провоцируют межэтническую и межконфессиональную напряженность.

Отсюда напрашивается логический вывод: представители российского научного (академического) исламоведения и ученые-приверженцы ислама должны исходить из интересов российского общества в целом, заключающихся в необходимости получения непредвзятой информации об исламе и духовных ценностях его последователей, что способствовало бы комфортному сосуществованию россиян независимо от их вероисповедания и образа жизни.

§ 2. *Ал-ʻАллāма ас-Саййид* Муḥаммад Ḥусайн аṭ-Ṭабāṭабāʻī (ум. в 1402/1981 г.). «Весы (справедливости) в толковании ал-Кур'ана» (ал-Мīзāн фī тафсīр ал-Ḳур'āн). Комментированный перевод с арабского[4]

Вниманию читателей предлагается перевод «Предисловия» и толкования первой *сур*ы Корана одного из самых авторитетных ши'итских ученых Ирана XX в. — Мухаммада ат-Табатаба'и. Это — первая в отечественном исламоведении попытка передать толкование Священного писания мусульман в изложении ученого-ши'ита. Огромный, 20-томный труд Мухаммада ат-Табатаба'и, написанный по-арабски и переведенный на персидский язык, неоднократно переиздавался.

По характеру используемых материалов и по принципам аргументации автор подразделяет свое «Толкование» к Корану на несколько видов. Прежде всего, он особо выделяет «кораническое» (*кур'ани*) толкование, основанное на коранических материале (по принципу «ал-Кур'ан толкуется посредством ал-Кур'ана»). Этот вид толкования он называет «Разъяснением» (*ал-байан*). Далее — толкования, основанные на устной передаче (*рива'и*), или традиции, на научно-религиозной (*'илми*), философской (*фалсафи*) и этической (*ахлаки*) аргу-

[4] Опубликована в: ППВ, 2006, № 1 (4), 82–107.

ментации, на историческом (*та'рихи*) материале, или комбинации этих видов толкования — религиозно-исторические, религиозно-философские, религиозно-этические, этико-социальные (*ахлаки иджтима'и*). Каждый из выделяемых фрагментов Корана автор сопровождает разным сочетанием перечисленных выше видов толкования, однако единственный вид толкования, который пронизывает весь текст сочинения и с которого начинается изложение, — «кораническое» (*кур'ани*) толкование, «Разъяснение» (*ал-байан*). Это — методологический подход автора, проповедовавшего принцип самодостаточности Корана. Все другие виды толкования он рассматривает как допустимые, но подчиненные и не дающие полного и глубинного понимания содержания Божественного откровения. Исходя, в частности, из этого обстоятельства, для перевода выбран именно этот вид толкования[5].

Предисловие

Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного!

Хвала Аллаху, который открыл рабу своему Божественный закон (*ал-Фуркан*), чтобы он был увещевателем для миров! Благословение тому, кого Он сделал свидетелем, благовестником, увещевателем, призывающим к Аллаху с Его соизволения, освещающим светочем! (Благословение) его сродникам — семье Дома (*ахл ал-байт*), от которых Он устранил скверну и которых Он совершенно очистил!

Предисловие, в котором мы кратко описываем метод (*маслак*) исследования смыслов «знамений» (*айат*) Всеблагого ал-Кур'ана в этой книге.

«Толкование» (*ат-тафсир*), а это разъяснение коранических смыслов «знамений» и раскрытие их целей и их значений, — самое давнее из научных занятий, которые наказаны мусульманам. Ведь история этого вида исследования и изыскания, названного «толкованием», началась со времени сошествия ал-Кур'ана, как явствует из слов Всевышнего, Всесвятого: «…как Мы послали к вам посланника из вас, который читает вам Наши знамения, очищает вас, обучает вас Писанию и мудрости…» (Коран 2:146/151)[6].

Первое поколение толкователей-мусульман представляла группа из числа «сподвижников» (*ас-сахаба*) — под ними имеются в виду [сподвижники] кроме 'Али — мир ему! — ибо у него и у *имам*ов из

[5] Перевод выполнен по заказу и при финансовой поддержке Культурного Центра при посольстве Исламской Республики Иран в Российской Федерации.

[6] Коранические цитаты даны в откорректированных мной переводах И.Ю. Крачковского и Г.С. Саблукова.

его потомства другое предание, которого мы коснемся, — как то: Ибн ‘Аббас, ‘Абд Аллах б. ‘Умар, Убайй[7] и другие, которые занимались этим делом. В то время исследование не выходило за пределы разъяснения того, что связано в «знамениях» с их нравственными сторонами, обстоятельством (их) сошествия, редким использованием одного «знамения» в качестве доказательства другого, а также редким толкованием посредством устных передач со слов Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует! — в рассказах (о пророках), в сведениях о начале (сотворения) и возвращении (из мертвых) и других.

Сходное этому описанию относится к положению среди толкователей из числа «последователей» (*ат-таби‘ун*), как то: Муджахид, Катада, Ибн Аби Лайла, аш-Ша‘би, ас-Судди[8] и другие в первые два века *ал-хиджр*ы, ибо они не добавили к методу (*тарика*) своих предшественников из числа толкователей-«сподвижников» ничего, кроме

---

[7] Ибн ‘Аббас — ‘Абд Аллах б. (ал-)‘Аббас (ум. в 68/687–88 г.), двоюродный брат Мухаммада, один из самых уважаемых мусульманами ученых первого поколения, считающийся основателем экзегетической традиции (*ат-тафсир*) в исламе. Его пояснения к Корану были собраны в сборники, сохранившиеся до наших дней и изданные как «Комментарии» к Корану. См.: *L. Veccia Vaglieri*. ‘Abdallah b. al-‘Abbas // EI, NÉ, I, 41–42.

‘Абд Аллах б. ‘Умар — так в издании, но, судя по контексту, здесь речь должна идти об ‘Абд Аллахе б. Мас‘уде (ум. в 33/653 г.), сподвижнике Мухаммада, непосредственно со слов которого он записал текст «Откровения», получивший распространение в ал-‘Ираке. Список Ибн Мас‘уда отличался как от версии Убаййа б. Ка‘ба, соперничавшего с Ибн Мас‘удом в достоверности передачи «Откровения», так и от редакции Зайда б. Сабита, составившего по указанию *халиф*а ‘Усмана сводный текст Корана. См.: *J.-C. Vadet*. Ibn Mas‘ūd // EI, NÉ, III, 897–899; Хрестоматия, 36–37.

Убайй б. Ка‘б (ум. в 29/649–650 или в 34/654–55 г.) — один из сведущих и авторитетных в рецитации и толковании текста Корана сподвижников Мухаммада, составитель одного из списков, или версий, «Откровения», имевшего хождение в аш-Шаме (Сирии). Версия Убаййа б. Ка‘ба отличалась от сводного текста Корана, составленного Зайдом б. Сабитом, как расположением *сур*, так и чтением отдельных мест. См.: Китаб ал-фихрист ли-н-Надим. Тихран, 1971, 29–30.

[8] Муджахид б. Джабр ал-Макки (21/642–104/722) — собиратель и передатчик *хадис*ов, автор самого раннего суннитского «Толкования Корана» (Тафсир ал-Кур’ан). Он считался представителем «рационалистического» направления в толковании, метафорически объяснявшим, в частности, антропоморфические выражения в Коране. См.: GAS, I, 29, 66.

Катада б. Дийама Абу-л-Хаттаб ас-Садуси (59/679–117/735) — толкователь Корана, знаток преданий и генеалогий.

Ибн Аби Лайла (ум. в 148/765 г.) — известный богослов и законовед, бывший судьей (*кади*) в ал-Куфе, учитель первого в исламе верховного судьи (*кади ал-кудат*) в Багдаде, выдающегося правоведа Абу Йусуфа (113/731–182/798). См., например, Хрестоматия, 199, примеч. 1.

Аш-Ша‘би (ум. в 103/721 г.) — известный куфийский *мухаддис*.

Ас-Судди — Исма‘ил б. ‘Абд ар-Рахман Абу Мухаммад ас-Судди (ум. до 128/745–46 г.), один из самых ранних авторов проалидских (ши‘итских) комментариев к Корану. См.: ‘*Аббас ал-Кумми*. Ал-Куна ва-л-алкаб. Ан-Наджаф, 1376/1956. Ал-Джуз’ 2, 284–285.

того, что добавили к «толкованию» устные передачи (среди них — устные передачи, которые скрыли иудеи или другие) и привели их в рассказах (о пророках) и в сведениях, относящихся к природе, как то: начало небес, творение суши, морей, Ирам Шаддада[9], ошибки пророков, искажение Писания и другие вещи этого рода. Нечто из этого уже имелось в предании со слов «сподвижников», относящемся к «толкованию» и исследованию.

Затем, после Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует! —, во время *халиф*ов возникла необходимость распространения схоластического (*ал-калами*) исследования при смешении мусульман с различными группами из религиозных общин завоеванных мусульманами стран, с учеными разных религий (*ал-адйан*) и толков (*ал-мазахиб*). (Это) — с одной стороны.

Перевод философии греков на арабский язык в правление Умайядов в конце первого века *ал-хиджр*ы, затем — в эпоху Аббасидов и распространение рационалистически-философского исследования среди исследователей из числа мусульман, — с другой стороны. (Это) — во-вторых.

Появление суфизма (*ат-тасаввуф*) в сочетании с распространением философского исследования и склонность людей к достижению религиозных знаний путем старания и духовного упражнения без буквального и умозрительного исследования, — в третьих.

Толпы людей, а это «сторонники предания» (*ахл ал-хадис*), продолжали придерживаться чистого богослужения посредством внешних сторон религии с их моральными аспектами, исследуя только выражение. (Это) — в четвертых.

Исследователи «толкования» разошлись по своим путям после того, как разветвление по школам (*ал-мазахиб*) сделало среди них то, что сделало, и среди них не осталось соединяющего личное мнение (*ар-ра'й*) и (умозрительное) рассуждение (*ан-назар*), кроме выражения «Нет никакого божества, кроме Аллаха, и Мухаммад — посланник Аллаха» — да благословит его Аллах и да приветствует! И они разошлись во мнениях относительно смысла божественных имен, атрибутов и деяний, небес и того, что в них, земли и того, что на ней, божественного приговора (*ал-када'*), предопределения (*ал-кадар*), принуждения (*ал-джабр*), уполномочия (*ат-тафвид*), вознаграждения и наказания, в отношении смерти, промежутка времени между смертью и воскресением (*ал-барзах*), воскресения (*ал-ба'с*), рая и ада. Словом, в отношении всего того, чего касаются, хотя бы частично, религиоз-

[9] Ирам Шаддада — легендарный город (или местообитание) древнего народа (племени) шаддад, уничтоженного, согласно аравийским сказаниям, как и 'адиты, не внявшие проповедям посланного к ним пророка Худа.

ные истины и знания. Они разделились и в отношении пути (*тарик*) исследования смыслов «знамений», и каждый заботится о содержательной части (*матн*) того, что он взял от (данного) учения (*ал-мазхаб*) и метода (*ат-тарика*).

Что касается «передатчиков предания» (*мухаддисун*), то они ограничились «толкованием» посредством устной передачи со слов (благочестивых) предков (*ас-салаф*) из числа «сподвижников» (*ас-сахаба*) и «последователей» (*ат-таби'ун*). Они отправились (в странствие) и поспешили туда, куда бы ни повело их предание (*ал-ма'сур*), и они колебались в отношении того, о чем ничего не передано (в предании) и смысл чего не стал очевидным, не нуждающимся в исследовании, следуя словам Всевышнего: «Твердые в знании говорят: „Мы уверовали в него; все — от нашего Господа"…» (Коран 3:5/7). И в этом они ошиблись, ибо Аллах Всеславный в своем Писании не объявил ложным довод разума. И как уразуметь это — ведь его доказательная сила утверждается именно посредством него (Писания)! Он не поместил доказательную силу в высказывания «сподвижников» и «последователей» и в их рассуждения сообразно с их чрезмерным расхождением, Он не призывал к софистике путем допущения несоответствий друг другу и противоречий в высказываниях, Он призывал только к размышлению о его «знамениях». Посредством него (Писания) Он устранил какое бы то ни было расхождение, которое видится в них, Он сделал его «верным руководством, светом и разъяснением для всякой вещи». И что значит свет, освещающийся светом другого! И что за верное руководство, ведомое верным руководством, помимо него! И каким образом обнаруживается то, что это (Писание) — разъяснение всякой вещи посредством вещи иной, нежели оно само!

Что касается богословов-схоластов (*мутакаллимун*), то их доктринальные мнения призвали их сообразно с их расхождением следовать в «толковании» тому, что соответствует их учениям (*мазахиб*), путем принятия того, что соответствует, и (иносказательного) толкования (*ат-та'вил*)[10] того, что не соответствует, — сообразно с тем, что допускает мнение (этой) школы (*ал-мазхаб*).

---

[10] Метод символико-аллегорического (иносказательного), или рационалистического, толкования (*ат-та'вил*) Корана широко использовали как «умеренные» ши'иты, так и «крайние», в частности, исма'илиты, претендовавшие на знание «сокровенного», «тайного» смысла Божественного откровения. В контексте полемики между приверженцами этого метода и сторонниками буквального понимания коранического текста *ат-та'вил* нередко противопоставлялся *ат-тафсиру* как историко-филологическому и законоведческому комментарию, основанному на традиции. В более широком смысле эти термины употреблялись как синонимы. Подробнее об этом см.: *А. Кн.* (А.Д. Кныш). Та'вил // ИЭС, 218–219.

Выбор собственных учений и избрание особых путей и взглядов, хотя и были обусловлены расхождением научных взглядов или чем-то другим, как то: традиции (*ат-такалид*), племенное пристрастие, — здесь не место заниматься этим, однако этот путь (*ат-тарик*) исследования лучше называть «упражнением» (по грамматике) (*татбик*), не «толкованием».

Различие между тем, что исследователь говорит о смысле одного из «знамений»: «Что говорит ал-Кур'ан?» или говорит: «С чем мы должны согласовать "знамение"?», в том, что первое высказывание обязывает при исследовании забыть всякое умозрительное обстоятельство и опираться на то, что не является умозрительным. Второе делает необходимым разработку теорий по (этой) проблеме, признание их и построение исследования на них. Известно, что это направление исследования в спекулятивном богословии (*ал-калам*) по своему существу не является исследованием его (Писания) смысла.

Что касается философов, то с ними случилось то, что случилось с богословами-схоластами из числа экзегетов, — они оказались в пропасти «упражнений» (по грамматике) (*ат-татбик*) и (иносказательного) толкования «знамений», противоречащих своим очевидным смыслом (*захир*) постулатам в философских науках в самом общем значении, — я имею в виду математические науки, естественные науки, теологические науки, практическую мудрость (*ал-хикма*), в особенности перипатетиков. — И они (иносказательно) толковали «знамения», касающиеся истин метафизики, «знамения» природы, возникновения небес и земли, «знамения» промежутка времени между смертью и воскресением мертвых (*ал-барзах*), «знамения» будущей жизни (*ал-ма'ад*) до того, что принялись (иносказательно) толковать «знамения», которые не подходят разработанным гипотезам и принципам, которые мы находим в естественной науке, — система универсальных и частичных сфер, организация элементов, астрономических и элементарных законов (*ал-ахкам*) и прочее, хотя они ясно указали на то, что эти рассуждения, основанные на разработанных принципах, бездоказательны и неубедительны.

Что касается суфиев (*ал-мутасаввифа*), то из-за своего занятия странствием по сокровенному миру природы и внимания к важности психологических «знамений», исключая внешний мир и его охватывающие горизонты «знамения», они ограничились в своем исследовании (иносказательным) толкованием (*ат-тав'ил*) и оставили Божественное Откровение (*ат-танзил*). Это вызвало необходимость отважиться людям на (иносказательное) толкование, выдумывание стихотворных счетов и пользование всякой вещью как доказательством любой (другой) вещи, так что дело дошло до толкования (*тафсир*)

«знамений» посредством буквенного счета и отнесения изречений к Писаниям, ясным доказательствам, «светлым» и «темным» буквам и прочее.

Ясно, что ал-Кур'ан не ниспослан как верное руководство специально для суфиев (*ал-мутасаввифа*), что обращающиеся с ним не суть обладатели науки о числах (математики), о (числовых) соответствиях и буквах и что познание его не построено на основе буквенного счета (числового значения букв), который разработали астрологи после перевода (названий) Плеяд с греческого и других (языков) на арабский.

Да, имеются устные передачи со слов Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует! — и *имам*ов семьи Дома (*ахл ал-байт*) — мир им! — подобно их высказыванию, что у ал-Кур'ана есть «поверхность» (*захр*) и «внутренность» (*батн*), а у его «внутренности» есть (своя) «внутренность» вплоть до семи или до семидесяти «внутренностей»[11].

Однако они — мир им! — принимали во внимание «поверхность» так же, как принимали во внимание «внутренность», и заботились о деле Божественного Откровения (*ат-танзил*) так же, как заботились о деле (иносказательного) толкования (*ат-та'вил*). — В начале *сур*ы «Семейство 'Имрана» мы разъясним — если будет угодно Аллаху! —, что *ат-та'вил*, под которым имеется в виду искомый смысл, который не соответствует внешней стороне Божественного Слова (*ал-калам*), относится к лексике, впервые созданной на языке мусульман после сошествия ал-Кур'ана и распространения *ислам*а, хотя то, что ал-Кур'ан подразумевает под выражение *ат-та'вил*, в отношении того, о чем имеются «знамения», не подобно по смыслу и понятию.

В те времена уже возник новый метод (*маслак*) в толковании (*ат-тафсир*), а именно: люди (*каум*) из числа принявших *ислам* вслед за своим углублением в естественные науки и в то, что подобно им, построенные на ощущении и опыте, и в общественные (науки), построенные на опыте статистики, склонились прежде к учению (*мазхаб*) сенсуалистов (*ал-хиссийун*) из числа европейских философов или к учению о происхождении труда, — нет ценности в познании посред-

[11] Магический смысл ряда чисел, в частности 7, 70, стал неотъемлемым элементом исламской религиозной идеологии. Так, в Коране выделяют семь самых больших *сур* (*ас-саб'а ат-тивал* — со 2-й по 8-ю включительно), Коран подразделяют на семь частей, каждая из которых (*хафт-и йак* — «одна седьмая») переписывалась в отдельную тетрадь и издавалась. В ши'итском исламе «семеричники» признавали семь *имам*ов, исма'илитская догматика основывается на семи «устоях» (*да'а'им*) веры. Бытуют представления о семи «небесах», о 70 «ветвях» веры, о 70 тыс. ангелов, ежедневно совершающих «обходы» вокруг «Обитаемого (или Посещаемого) Храма» (*ал-байт ал-ма'мур*) на небесах, ставшего прообразом ал-Ка'бы, и т.д.

ством органов чувств, кроме как упорядочение труда в соответствии с ними в той мере, которую определяет жизненная потребность в силу принуждения (*ал-джабр*).

Они говорили, что относящиеся к вере знания не могут противоречить пути (*ат-тарик*), который признают истинным (религиозные) науки (*ал-ʻулум*), а именно: нет подлинности в бытии, кроме как у материи (*ал-мадда*) и ее познаваемых чувством свойств. То, о бытии чего сообщала религия, из того, внешнюю сторону (*захир*) чего (религиозные) науки признают ложным, как то: престол, седалище, скрижаль, тростниковое перо (*ал-калам*), — должно толковаться иносказательно.

То, о бытии чего она сообщает, из того, во что поэтому не вмешиваются (религиозные) науки, подобно истинам будущей жизни (*ал-маʻад*), — должно направляться материальными законами.

То, на что опирается законодательство (*ат-ташриʻ*), — Откровение (*ал-вахй*), господство, *шайтан*, пророчество, посланничество, *имамат* и прочее — это исключительно духовные вещи. Дух есть материальность и (некий) вид материальных свойств, законодательство же есть особый общественный уровень умственного развития, который основывает свои законы на благочестивых размышлениях с целью создания благочестивого общества.

Они говорили, что устные передачи из-за наличия в них смешанного не пригодны для опоры на них, кроме того, что соответствует Писанию. Что же касается Писания, то нельзя при его толковании основываться на предшествующих взглядах и учениях (*ал-мазахиб*), построенных на заключениях путем разума, который религиозная наука (*ал-ʻилм*) признала тщетным на основании ощущения и опыта. Напротив, необходимо быть самостоятельным в том, что дает ал-Кур'ан в отношении толкования (*ат-тафсир*), исключая то, что разъяснила религиозная наука.

Такова совокупность того, что они привели, или вызывает необходимость того, что они привели относительно следования путем ощущения и опыта, и это подгоняло их на этот путь толкования (*ат-тафсир*). Здесь мы не говорим об их научных и философских принципах, которые они взяли за основы и на которых построили то, что построили.

Речь исключительно о том, что то, что они привели о методах предшественников из числа толкователей (*муфассирун*), — что это — «упражнение» (*татбик*), а не толкование, — само ведет к их методу в толковании, хотя они ясно заявили, что истинное толкование есть такое, когда ал-Кур'ан толкуется посредством ал-Кур'ана.

Если они не приписывали ничего ал-Кур'ану при постижении смыслов его «знамений», то почему они принимают научные рассуж-

дения как постулат, который нельзя нарушать? Они не исправили то, что испортили предшественники.

При размышлении обо всех этих переданных методах (*масалик*) в толковании ты найдешь, что все они имеют нечто общее в ущербности, и как плоха ущербность! Это — возложение того, что извлекли научные или философские исследования извне, на значения «знамений», и благодаря этому «толкование» подменилось «упражнением» (в грамматике), и благодаря этому «упражнение» было названо «толкованием». Благодаря этому прямые значения слов в ал-Кур'ане стали метафорами, а откровение множества «знамений» — (иносказательными) толкованиями (*та'вилат*).

Из этого следует, как мы указали на это в начале речи, что ал-Кур'ан, который сам извещает о том, что он — «верное руководство для обоих миров, ясный свет и разъяснение для всякой вещи», является «ведомым верным путем» к нему другим, освещающимся другим и «ясным» посредством другого. И что это за другое?! Каково его положение?! Посредством чего он «ведется верным путем» к нему?! И что это за «прибежище» и «приют», если разошлись в отношении него?! И ведь действительно уже разошлись, и усилилось разногласие.

Как бы то ни было, но это расхождение не было порождено расхождением взглядов относительно понимания (понимания отдельного выражения или предложения согласно языку и арабскому обычаю) (божественных) изречений или «знамений». Ибо это — ясная арабская речь, в понимании которой не колеблется ни араб, ни кто-либо другой из тех, кто знает язык и стили арабской речи.

Нет среди «знамений» ал-Кур'ана (а это несколько тысяч «знамений») ни одного «знамения», обладающего запутанностью и неясностью в его понимании, так чтобы смутился разум в понимании его смысла. Как?! Ведь это — самая ясная речь, и одним из условий красноречия является свобода от запутанности и неясности, так что считанные «знамения» из числа «неясных» (*муташабих*) «знамений» ал-Кур'ана, подобно «отмененным знамениям»[12] и другим, совершенно ясны в отношении понятия. «Неясность» касается именно подразумеваемого под ними, а это — внешнее (*захир*).

[12] Неясность, несогласованность и явная противоречивость некоторых выражений в Коране породили в среде мусульманских богословов представление об «отменяющем» (*насих*) и «отмененном» (*мансух*) «знамениях». Со временем эти представления оформились в отдельную отрасль мусульманской экзегетики — *'илм ан-насих ва-л-мансух* («наука об отменяющем и отмененном знамениях»). Сохраняя незыблемость божественного Слова, мусульманские ученые в рамках этой науки пытались устранить некоторые разногласия в толковании коранического текста.

Расхождение, всякое расхождение — именно в доказательстве, к которому применяются буквальные понятия — отдельные из них и сложные, и в воображаемом и представляющемся истинным значении.

Объяснение этого. Привычка и обычай, как сказано, делают обязательным для нас, что в наши умы при слушании слов раньше приходят их материальные значения или то, что зависит от материи, ибо материя это — то, в чем вращаются наши тела и наши силы, зависящие от нее, пока мы пребываем в мирской жизни. И когда мы слышим слова «(вечная) жизнь», «знание», «способность», «слух», «зрение», «речь», «волеизъявление», «довольство», «гнев», «сотворение», «повеление», то в наши умы раньше приходят от них материальные бытия их понятий.

Так, когда мы слышим слова «небо» (небеса), «земля», «скрижаль», «тростниковое перо», «престол», «(седалище) трон», «ангел и его крылья», «*шайтан* и его род, его всадники и его пешие» и прочее, то в наши умы прежде всего приходят их естественные доказательства.

Когда мы слышим: подлинно, Аллах сотворил мир, Он сделал так, Он узнал так, Он пожелал или желает, или Он захотел или хочет так, то мы ограничиваем действие временем, согласуя с известным у нас.

Когда мы слышим подобное Его словам: «…а у Нас — добавка» (Коран 50:34/35), «/Если бы мы хотели найти утеху/, то взяли бы ее у Себя…» (Коран 21:17), «…то, что у Аллаха — наилучшее /для праведных/» (Коран 3:197/198), «…к Нему вы будете возвращены» (Коран 2:26/28), то мы ограничиваем понятие «нахождение» местом.

Когда мы слышим подобное Его словам: «А когда Мы желали погубить (какой-либо) город, Мы повелевали наслаждавшимся благами в нем…» (Коран 17:17/16), «Мы желаем оказать милость…» (Коран 28:4/5), «Аллах желает вам облегчения…» (Коран 2:181/185), мы понимаем, что все — один корень (божественного) волеизъявления, потому что (божественное) повеление сообразуется с этим в том, что у нас, и с этим сравнением.

Это — наша позиция в отношении всех употребляемых слов, и мы имеем право на это, ибо то, что обязало нас сочинять слова, это именно общественная потребность в разъяснении и в понимании. Человек связан с обществом именно для того, чтобы посредством его выполнять действия, связанные с материей и ее побочными обстоятельствами. И мы сочинили слова как метки для их названий, под которыми мы подразумеваем цели и стремления, возвращающиеся к нам.

Нам следовало обратить внимание на то, что материальные названия приговорены к изменению и смене сообразно со сменой потребностей на пути перемены и совершенства. Подобно тому как светильник — первое из того, что сделал человек, — был сосудом, в ко-

тором — фитиль и что-нибудь из масла, посредством которого загорается фитиль для освещения им в темноте. Затем он не переставал совершенствоваться, пока не достиг сегодня электрического светильника, и не сохранилось от частей светильника, сделанного первым, придуманного по отношению к нему слова «светильник» ничего и никого.

Подобно этому — весы, сделанные первыми, и весы, сделанные сегодня, для взвешивания, например, веса тепла (температуры). Оружие, изготовленное оружием первого дня, и оружие, сделанное сегодня, и прочее.

В ходе изменения названия достигли того, что утратили все свои прежние части как сущность и атрибут, имя же при этом сохраняется. Не иначе как потому, что подразумеваемое в названии по отношению к вещи является именно ее целью (*ал-гайа*), не ее формой и не ее образом. И пока сохраняется стремление (*ал-гарад*) взвешивания, или освещения, или защиты, название «весы», «светильник», «оружие» и прочее сохраняется в своем состоянии.

Нам следовало обратить внимание на то, что стержень правдивости имени — охват доказательством цели и стремления (*ал-гарад*), не «застывание» слова в одном виде. Это относится к тому, в чем совершенно нет предмета желания. Однако обычай и привычка препятствовали нам в этом, и это именно то, что призывало «подражателей» (*ал-мукаллида*)-«традиционалистов» (*асхаб ал-хадис*) из числа хашвитов и муджассимитов («отелесителей»)[13] «застыть» в толковании на внешних сторонах (*завахир*) «знамений». В действительности же это

---

[13] *Ал-Мукаллида*, или *ахл ат-таклид* — «подражатели», прежде всего ханбалиты, настаивавшие на безусловном следовании в вопросах веры религиозному авторитету в противоположность тем, кто обращался к доводам разума.

Ал-Хашвийа (ал-хашавийа), или *ахл ал-хашв* — прозвище «сторонников предания» (*асхаб ал-хадис*), «традиционалистов», проповедовавших антропоморфистские взгляды. *Ахл ал-хашв* обозначает тех, кто «начиняет», «наполняет» свою речь подлинными или апокрифическими *хадис*ами. В VIII в. это название закрепилось за теми «сторонниками предания», которые допускали антропоморфистские выражения в отношении Аллаха, признавали вечность Корана и божественное предопределение.

В полемической литературе *ахл ал-хашв* часто употреблялось как оскорбительное прозвище: люди, говорящие необдуманно, опрометчиво, позволяющие вольное и демагогическое истолкование высказываний и поступков пророка Мухаммада. См.: *Прозоров*. Ислам, 44–45.

Ал-Муджассима, или *ахл ат-таджсим* — «отелесители», одна из категорий «антропоморфистов» (*ал-мушаббиха*, или *ахл ат-ташбих*), представлявшая Бога в телесном виде. В частности, в этом обвиняли каррамитов, однако последние отвергали подобные обвинения в свой адрес, утверждая, что под «телом» (*джисм*) Бога они подразумевают его субстанцию (*аз-зат*, *ал-джаухар*), не имеющую человеческих форм и членов. См.: *Прозоров*. Ислам, указ.

«застывание» было не на «внешних сторонах», нет, это — «застывание» на обычае и привычке в выявлении доказательств.

Однако среди самих этих «внешних сторон» выявились вещи (*умур*), которые разъясняют, что опора и полагание на привычку и обычай в понимании смыслов «знамений» искажают их конечные цели (*макасид*), и этим портится дело понимания, как сказал Всевышний: «…нет ничего, подобного Ему» (Коран 42:9/11), «…Его не постигают взоры, Он же постигает взоры, ведь Он — Благой, Сведущий» (Коран 6:103), «Хвала Аллаху, далек Он от того, что они приписывают Ему» (Коран 23:93/91).

Это — то, что призывало людей не ограничиваться обычным пониманием и привычным для ума доказательством в понимании смыслов «знамений», подобно тому как стремление избегать ошибки и получать неведомые выводы это — то, что призывало людей к тому, чтобы они держались за полу научного исследования. Это позволяло исследованию вмешиваться в понимание истин ал-Кур'ана и в выявление его возвышенных конечных целей (*макасид*). И это (возможно) одним из двух способов. *Один из них*. Мы исследуем научно-религиозным, или философским, или иным исследованием одну из проблем, которой касается «знамение», так что мы узнаем истину в отношении этой проблемы. Затем мы приводим «знамение» и согласуем его с ней (истиной). Это — метод (*тарика*), которым довольствуется умозрительное исследование. Однако ал-Кур'ан, как ты познал, не довольствуется им. *Второй из них*. Мы толкуем ал-Кур'ан посредством ал-Кур'ана и выясняем смысл «знамения» из его подобия посредством рекомендуемого в самом ал-Кур'ане размышления. Мы выявляем доказательства и стараемся узнать их по особенностям, которые дают «знамения». Как сказал Всевышний: «И ниспослали Мы тебе Писание как разъяснение для всякой вещи…» (Коран 16:91/89). И как далёк ал-Кур'ан от того, чтобы быть разъяснением всякой вещи и не быть разъяснением (самого) себя! Всевышний сказал: «…как руководство для людей и ясные доказательства этого руководства и Божественного закона… (ал-Фуркан)» (Коран 2:181/185), «…и ниспослали Мы вам ясный свет…» (Коран 4:174). И как ал-Кур'ану, будучи «руководством», «Божественным законом» и «ясным светом» для людей во всем, в чем они нуждаются, не быть достаточным для них в их нужде в нем, а это — самая сильная нужда! Всевышний сказал: «А тех, которые усердствовали ради Нас, Мы верно поведем нашими дорогами» (Коран 29:69). А какое усердие больше, чем полная отдача усилий в понимание Его Писания! И какая дорога вернее ведет к Нему, чем ал-Кур'ан!

«Знамения» в этом смысле многочисленны. Мы приложим все усилия в отношении них в исследовании «ясного» (*ал-мухкам*) и «неясного» (*ал-муташабих*)[14] в начале *сур*ы «Семейство ‘Имрана».

Далее, поистине, Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! — тот, кого Он научил ал-Кур’ану и кого сделал учителем своего Писания, как говорит Всевышний: «Снизошел с ним дух верный на твое сердце…» (Коран 26:193–194), «И ниспослали Мы тебе напоминание, чтобы ты разъяснил людям то, что́ им ниспослано...» (Коран 16:46/44), «…(чтобы) он читал им знамения Твои, научил их Писанию и мудрости и очистил их…» (Коран 2:123/129), и семью его и людей его Дома, которых Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! — определил на это положение в *хадис*е, в отношении которого согласны обе партии[15]: «Воистину, я оставляю вам две важные вещи, пока вы придерживаетесь их, вы не собьетесь с дороги после меня, — Писание Аллаха и моя семья, люди моего дома. Они не разлучатся, пока не возразят мне водоемом» (*ал-хауд*)[16]. И Аллах Всевышний подтвердил его истинность относительно их знания ал-Кур’ана, сказав — велик говорящий! — «Аллах желает именно удалить скверну от вас, семьи Дома, и очистить вас полностью» (Коран 33:33). Он сказал: «Воистину, к Всеблагому ал-Кур’ану в сокровенном писании прикасаются только очищенные» (Коран 56:76/77–78/79). Их метод (*тарикатухум*) в обучении и толковании был этим же самым методом, согласно тем их преданиям о толковании (*ат-тафсир*), которые дошли до нас. И мы приведем внутри исследований, (основанных) на

---

[14] Мусульманские экзегеты подразделяют «знамения» на «ясные», «несомненные» (*ал-мухкам*), не требующие разъяснения, и «неясные» (*ал-муташабих*), смысл которых темен и нуждается в разъяснении.

[15] *Ал-Фарикани* («обе партии») — это *асхаб ал-хадис* («сторонники предания», «традиционалисты») и *асхаб ар-ра’й* («сторонники самостоятельного суждения», «личного мнения»), представлявшие два течения, или два направления, в раннем исламе, приверженцы которых имели разные приоритеты в выборе аргументов при решении богословско-правовых вопросов. Первые опирались исключительно на *хадис*ы («предания», «традицию», отсюда «традиционалисты»), вторые прибегали к доводам разума (отсюда «рационалисты»).

[16] Имеется в виду, очевидно, пруд (*гадир*) в местечке Хумм (между Маккой и ал-Мадиной), где, по преданию, Мухаммад, собрав своих сподвижников на общую молитву, произнес слова, ставшие в идеологии ши‘итов одним из решающих аргументов при обосновании исключительных прав ‘Али и его потомков на верховную власть — *имамат*: «Кому я был покровителем, тому ‘Али покровитель. О боже! Будь покровителем тому, кто был его другом, будь врагом тому, кто был его врагом, помоги тому, кто помог ему, оставь без поддержки того, кто его оставил без поддержки, и пусть он будет прав, где бы он ни находился!». См., например: *Мухаммад ибн ‘Абд ал-Карим аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Часть 1. Ислам. Перевод с араб., введение и коммент. С.М. Прозорова. М., 1984, 144.

устной передаче, в этой книге то, что возможно для нас из переданного со слов Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует! — и *имам*ов семьи его Дома. Внимательный исследователь не укажет в них ни на одно место, в котором для толкования «знамения» используются умозрительный, рационалистический довод или научно-религиозная гипотеза.

Ведь Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал: «И если станут для вас темными, подобно темной части ночи, искушения, то держитесь ал-Кур'ана, ибо это — ходатайствующий посредник и удостоверяющий то, что дозволено. Кто поместил его перед собой, того он повел в рай, а кто поместил его позади себя, того он погнал в ад. Это — путеводитель, указывающий на лучшую дорогу, это — подробное, ясное и поучительное Писание, это — окончательное решение, не шутка. У него есть внешняя сторона („явное“) и внутренняя сторона („сокровенное“). Его внешняя сторона — мудрость, его внутренняя сторона — (религиозное) знание, его внешняя сторона — восхитительна, его внутренняя сторона — глубока. У него есть звезды (?), сообразно его звездам — (другие) звезды. Неисчислимы его чуда и не устаревают его диковины. В нем — светильники верного пути (*ал-худа*) и маяки мудрости, указание на одобряемое (дело) для тех, кто познал справедливость. Так пусть человек заботится о своем разумении и пусть его рассуждение постигнет (божественный) атрибут, спасаясь от погибели и освобождаясь от запутывания, ибо размышление — жизнь сердца разумеющего (человека), подобно тому как просвещенный идет в темноте со светом, улучшая спасение и уменьшая ожидание»[17]. И ‘Али — мир ему! — сказал, описывая ал-Кур'ан, — согласно тому, что (содержится) в ан-Нахдже[18]: «(Одна) часть его (ал-Кур'ана) разъясняет (другую) часть, (одна) часть его свидетельствует о (другой) части».

Вот это и есть «прямая дорога» (*ат-тарик ал-мустаким*), «правильный путь» (*ас-сират ас-сави*), которым следовали учителя ал-Кур'ана и его предводительствующие — да благословит их Аллах!

Мы поместим то, что возможно для нас — при содействии Аллаха Всеславного — из (божественного) Слова, согласно этому методу в исследовании славных «знамений», внутри «Разъяснений». В них мы

[17] Другой вариант этого пространного *хадис*а приводится, например, в «Мусаннаф» Ибн Аби Шайбы (159/776–235/850). Ср.: *Абу Бакр ‘Абд Аллах б. Мухаммад б. Аби Шайба.* Китаб ал-мусаннаф фи-л-ахадис ва-л-асар. Ар-Рийад, 1409/1988, ал-Джуз' 7, 465.

[18] Имеется в виду очень почитаемое в ши‘итской среде собрание высказываний, речей и проповедей ‘Али, изданное под общим названием Нахдж ал-балага («Ясный путь красноречия»).

избегали того, чтобы полагаться на умозрительно-философский довод, или на научно-религиозную гипотезу, или на интуитивное (гностическое) открытие.

В них мы остерегались того, чтобы сочинять остроты как нравственную этику, в которой нуждается ум арабского стиля, или предисловие как очевидную истину или как действие, в отношении которого не расходятся умы.

Из этих «Разъяснений», составленных соответственно этому методу исследования, ты, вероятно, сделаешь исчерпывающий вывод о том, что мы упоминаем:

1. Знания, касающиеся имен Аллаха Всеславного и его атрибутов, как то: вечная жизнь, знание, могущество, слух, зрение, единство и прочее. Что же касается сущности (*аз-зат*), то ты увидишь, что ал-Кур'ан считает ее не нуждающейся в разъяснении.

2. Знания, касающиеся деяний Всевышнего, как то: творение, повеление, волеизъявление, желание, ведение верным путем, введение в заблуждение, приговор, предопределение, принуждение, уполномочие, довольство, негодование и прочие различные действия.

3. Знания, касающиеся посреднических средств (*ал-васа'ит*) между Ним и человеком, как то: завесы, (небесная) скрижаль, (тростниковое) перо, трон, седалище, Обитаемый храм, небо, земля, ангелы, *шайтан*ы, *джинн*ы и прочее.

4. Знания, касающиеся человека до земной жизни.

5. Знания, касающиеся человека во время земной жизни, как то: знание истории своего (человеческого) рода, знание своей души, знание основ своего общества (социума), знание пророчества, посланничества, (божественного) Откровения, (божественного) внушения, Писания, (мусульманской) религии (*ад-дин*), (божественного) закона (*аш-шари'а*). К этому же разделу относятся «положения» (*макамат*) пророков, почерпнутые из переданных о них рассказов.

6. Знания, касающиеся человека после земной жизни, а это — промежуток времени между смертью и воскресением (*ал-барзах*) и будущая жизнь (*ал-ма'ад*).

7. Знания, касающиеся человеческой морали. К этому же разделу относится то, что касается «положений» святых (*ал-аулийа'*) на пути богослужения, как то: предание себя Аллаху (*ал-ислам*), вера (*ал-иман*), добродеяние (*ал-ихсан*), смирение, искреннее исповедание единобожия (*ал-ихлас*) и прочее.

Что касается «знамений», (определяющих) правовые нормы (*ал-ахкам*), то в отношении них мы уклонились от подробного разъяснения из-за отнесения этого к законоведению (*ал-фикх*).

Этот метод исследования уже показал возвышение (иносказательного) толкования (*ат-та'вил*) в смысле согласования со смыслом, противоречащим внешней стороне среди «знамений». Что же касается (иносказательного) толкования в том смысле, который утверждает ал-Кур'ан в некоторых местах «знамений», то ты увидишь, что это в некотором роде не является смыслами.

Далее мы непосредственно после «Разъяснений» поместили «разное» (*мутафаррикат*) из исследований, (основанных на) устной передаче, приведя в них то, что было возможно для нас привести путями суннитов (*ал-'амма*) и ши'итов (*ал-хасса*)[19], из устных рассказов, переданных со слов Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует! — и *имам*ов семьи Дома — мир Аллаха над ними всеми! Что касается устных рассказов со слов толкователей-«сподвижников» и «последователей», то из-за имеющихся в них неясности и противоречивости, в них нет для мусульманина доказательства.

Исследователь, размышляющий об устных рассказах, переданных с их слов — мир им! — узнает, что этот новый метод, на котором основаны «Разъяснения» этой книги, — самый давний из передаваемых методов в толковании (*ат-тафсир*), которому следовали его учителя — мир Аллаха над ними!

Далее мы поместили разные исследования — философские, научно-религиозные, исторические, социальные, этические — сообразно с тем, как нам удалось исследовать, и в каждом исследовании мы

---

[19] *Ал-'Амма* (мн. ч. *ал-'авамм*) — «простонародье», «чернь», «толпа» в противоположность *ал-хасса* (мн. ч. *ал-хавасс*) — «избранные», «знать», «элита». Противопоставление *ал-'амма* и *ал-хасса* проводилось на разных уровнях религиозного и социального деления мусульманского общества. В качестве *ал-хасса муджтахид*ы противопоставляются простым мусульманам, суфийские святые (*аулийа'*), которым якобы доступны сокровенные истины (*ал-хака'ик*) религии, — всем остальным мусульманам, вера которых сводится к исполнению религиозных предписаний, обладатели высших степеней исма'илитской иерархии, посвященные в эзотерическую доктрину ислама (*ал-батин*), — «непосвященным», рядовым членам общины, для которых доступно лишь «явное», «внешнее» (*аз-захир*) в религии.

В полемической и доксографической литературе термины *ал-хасса* и *ал-'амма* получили специальное и устойчивое значение: первый стал синонимом термина *аш-ши'а* (ши'иты), а второй — синонимом терминов *ахл ас-сунна ва-л-джама'а*, или *асхаб ал-хадис* (сунниты). Согласно имамитской традиции, богослов-полемист Абу Джа'фар ал-Ахвал (ум. в 777 г.), подразделив мусульман на четыре основные категории, одними из первых выделил *ал-хасса* («особые», «избранные», т. е. ши'иты) как общину «спасущихся» (*ан-наджийа*), противопоставив ее хариджитам, кадаритам и суннитам = *ал-'амма*. В дальнейшем термин *ал-хасса* укоренился как самоназвание ши'итов, противопоставивших себя суннитской массе — *ал-'амма*. Ши'итский «путь», или «доктрина» (*мазхаб ал-хасса*), в целом противополагался суннитскому «пути», или «доктрине» (*мазхаб ал-'амма*). Приверженцев этих «доктрин» называли соответственно *ал-хасси* (=*хасси ал-мазхаб*) и *ал-'амми* (=*'амми ал-мазхаб*). См.: *Прозоров*. Ислам, 341–342.

предпочли краткую речь обосновывающим его предисловиям, не преступая предел исследования.

Мы просим у Аллаха Всевышнего справедливости и правильного пути, ибо Он — лучший помощник и ведущий верным путем!

Нуждающийся в Аллахе — Мухаммад Хусайн ат-Табатаба'и.

Сура «Хвала» (ал-Хамд), а это — семь «знамений» (*айат*)

(1) Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного!
(2) Хвала — Аллаху, Господу миров
(3) Милостивому, Милосердному,
(4) Владыке Судного дня.
(5) Тебе мы поклоняемся и у Тебя просим помощи!

Разъяснение

Слова Всевышнего «Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного!».

Иногда люди, совершая (некое) дело или приступая к нему, связывают его с именем одного из своих славных или одного из своих великих (мужей), чтобы то их дело стало благодаря этому благословенным, удостоенным чести или чтобы оно стало напоминанием им о нем. Подобное этому существует также в отношении наименования: иногда они называют новорожденного человека или что-либо из того, что они смастерили или сделали, как то: жилище, которое они построили, учреждение, которое они основали, — именем того, кого они любят или кого почитают, чтобы (это) имя сохранялось благодаря существованию новонареченного, и первозванный существует неким видом существования благодаря сохранению (этого) имени, подобно тому, кто называет свое дитя именем своего родителя, чтобы благодаря этому жила память о нем, так что он не перестает существовать и не забывается.

И подобно этому действовало Слово Всевышнего. Оно началось с Его имени — да возвеличится имя Его! — чтобы заключающийся в нем смысл был отмечен Его именем, был связан с Ним и чтобы оно было наставлением, посредством которого Он наставляет людей в делах, поступках и словах. И они начинают с Его имени и действуют в соответствии с ним, так что то, что они делают, становится отмеченным Его именем, описанным Его, Всевышнего, описанием, желанным ради Него, Всеславного. И (это) дело не будет пропащим, тщетным, пресеченным, ибо оно — во имя Аллаха, к которому нет дороги погибели и тщетности.

Дело в том, что Аллах Всеславный разъясняет в (ряде) мест своего (божественного) Слова: то, что не ради Него, Всеблагого, — пропа-

щее, тщетное; Он обратится к каждому делу, которое они совершили, из того, что не ради Него, Всеблагого, и сделает его рассеянными пылинками, сделает бесполезным то, что они совершили, и сделает тщетным то, что они сделали; ничто не существует вечно, кроме того, что ради Него, Всеблагого, но то, что сделано ради Него и совершено во имя Него, только это сохраняется и не исчезает. Доля сохранности всякого из дел соразмерна именно тому, в чем доля Аллаха, и как раз об этом говорится (в предании), переданном обеими партиями[20] со слов Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказавшего: «Всякое серьезное дело, не начатое с „Во имя Аллаха“, — куцее»[21]. «Куцее» (*абтар*) это — пресеченное, другое. Наиболее подходящее, что связанная *ба'* в *басмал*е поставлена в начале предложения в значении, которое мы упомянули, — ведь с нее началось (божественное) Слово, так как оно — одно из деяний, и, несомненно, оно обладает единственностью. Единственность (божественного) Слова — в единственности его значения и его смысла, и, несомненно, его смысл обладает единственностью, а это — искомый смысл, понимание которого — в произнесении (божественного) Слова, и цель, постигаемая из него.

Ведь Аллах Всеславный назвал цель, постигаемую из Его (божественного) Слова, которое в совокупности есть ал-Кур'ан, поскольку Всевышний сказал: «Пришел к вам от Аллаха свет и ясное Писание, посредством которого Аллах ведет верным путем…» (Коран 5:18/15–16) и другие «знамения», в которых Он сообщил, что цель его Писания и Его Слова — ведение людей верным путем, а «ведение верным путем» в целом начинается со (слов) «Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного!». А это — Аллах, к которому возвращаются люди, Он — «Милостивый», разъясняет Его рабам «дорогу» Его милости, общей для верующего и неверующего в отношении того, в чем их благо в их бытии и в их жизни, Он — «Милосердный», разъясняет им «дорогу» Его милосердия исключительно к верующим, а это — блаженство их будущей жизни и встреча с Господом своим. Ведь Всевышний сказал: «…а милость Моя объемлет всякую вещь, и Я предпишу ее тем, которые богобоязненны…» (Коран 7:155/156). И это относится к ал-Кур'ану в целом.

---

[20] «Обе партии» (*ал-фарикани*) — это *асхаб ал-хадис* («сторонники предания», «традиционалисты») и *асхаб ар-ра'й* («сторонники самостоятельного суждения», «личного мнения»). Подробнее о них см. выше, примеч. 15.

[21] Это высказывание Мухаммада в разных сборниках *хадис*ов приводится в разных редакциях: вместо *амр* («дело») встречается *калам* («речь»), *хадис*, вместо *би-сми-Ллахи* («Во имя Аллаха») — *би-зикри-Ллахи* («с поминания Аллаха»), *би-хамди-Ллахи* («с хвалы Аллаху») и т.д.

Далее, Всеславный часто упоминает в своем Слове *суру*. Так, Всевышний сказал: «Приведите же суру, подобную Ему» (Коран 10:39/38), «Приведите же десять сур, подобных Ему, измышленных…» (Коран 11:16/13), «Когда была низведена сура» (Коран 9:87/86), «Сура — Мы низвели ее, и предписали ее исполнение…» (Коран 24/1). Из этого нам стало ясно, что каждый из этих рядов Его (божественного) Слова, которые Он подразделил на отрывки и назвал каждый отрывок *сур*ой, имеет вид единственности составления и цельности, не существующий ни между частями *сур*ы, ни между одной *сур*ой и другой. Отсюда мы узнаем, что цели и замыслы, постигаемые из *сур*, — различны и что каждая из них в отдельности приведена для разъяснения особого смысла и для постигаемой цели, только благодаря цельности которой становится цельной *сур*а. И в соответствии с этим *басмала* в начале каждой *сур*ы обращена к особой цели той *сур*ы.

Басмала в *сур*е ал-Хамд («Хвала») обращена к цели (этой) *сур*ы и к постигаемому из нее смыслу. Цель же, на которую указывает передача (божественного) Слова в этой *сур*е, — это хвала Аллаху путем выказывания поклонения Ему, Всеславному, ясным выражением почитания, обращением за помощью и просьбой «ведения верным путем». И это (божественное) Слово, посредством которого Аллах Всеславный говорит, есть замена рабу божьему, чтобы при выказывании поклонения он следовал тому, чему наставил его Аллах.

Выказывание поклонения со стороны раба божьего это — деяние, в которое одевается раб божий, и серьезное дело, на которое он отваживается, стало быть, начало «Во имя Аллаха Всеславного, Милостивого, Милосердного» обращено к Нему, а «во имя Тебя» означает «я выказываю поклонение Тебе».

Связанная *ба'* в *басмал*е (*сур*ы) ал-Хамд («Хвала») есть начало, и под этим имеется в виду довершение беседой искреннего исповедания единобожия (*ал-ихлас*) при поклонении. Иногда говорят, что это — просьба о помощи, и в этом нет вреда, однако «начало» — более подходящее, потому что явная просьба о помощи содержится в *сур*е в словах Всевышнего: «…и у Тебя просим помощи» (Коран 1:5).

Что касается «имени» (*ал-исм*), то это слово, указывающее на определяемое (*ал-мусамма*), производно от (слова) *сима* в значении *'алама* («знак») или от *сумувв* («высота», «величие») в значении *риф'а* («величие»). Как бы то ни было, но то, что известно о нем с точки зрения лексикологии и общепризнанного, это — указывающее слово, из чего с необходимостью вытекает, что оно является не определяемым. Что касается «имени» (*ал-исм*) в значении «сущность» (*аз-зат*), полученном по одному из ее свойств, то оно относится к сущностям (*а'йан*), не к формам (*алфаз*), и это — определяемое «имени» в пер-

вом значении, подобно тому как слово «Знающий» (одно из имен Аллаха Всевышнего) есть имя, указывающее на его определяемое (*мусаммаху*), а это — сущность (*аз-зат*), полученная по свойству «знания», но само оно — имя по отношению к сущности, о которой известно только по одному из ее свойств и одному из ее описаний. Причина в том, что они нашли слово «имя» (*ал-исм*) употребляемым для (слова), указывающего на определяемое из слов. Затем они нашли, что полученные свойства каким-то образом сообщают о сущности и указывают на нее; их состояние есть состояние слова, определяемого «именем» в том, что они указывают на внешние сущности. И они назвали эти свойства, указывающие на сущности, также «именами». В результате этого «имя», подобно тому как оно является формальной вещью, оно является также сущностной вещью. Далее они нашли, что (слово), указывающее на сущность, близкую к нему, это — «имя» во втором значении, полученном путем анализа, хотя именно «имя» в первом значении указывает на сущность посредством него. И поэтому они назвали то, что во втором значении, «именем», а то, что в первом значении, — «именем имени» (*исм ал-исм*). Еще надо добавить: однако все это — положение, к которому привел умозрительный анализ, и не следует приписывать его лексикологии, — ведь согласно лексикологии, «имя» есть то, что мы рассказали.

Уже в начальный период ислама стал известным спор среди богословов-схоластов (*мутакаллимун*) о том, является ли «имя» тем же самым определяемым или чем-то другим. Препирательства в отношении этого продолжались долго, однако сегодня этот вид вопросов уже выяснен с предельной необходимостью, и нельзя заниматься ими, пересказывая то, что говорили, и то, что говорят о них, стараясь объявить ложным то, что ложно, и признавая верным то, что верно в них. Прощение этого — самое достойное.

Что касается слова «величие» (*ал-джалала*), то корень (слова) «Аллах» — *ал-илах* (*хамза* выпала из-за частого употребления), а *илах* (происходит) от (глагола) *алиха*: «мужчина служил» в значении «он поклонялся», или от *алаха*: «мужчина потерял рассудок», или от *валаха*: «мужчина обезумел», т. е. «растерялся». Это — отглагольные формы (*фи'ал*) с гласной «и» в начальной букве (*фа'*) в значении страдательного залога, подобно *китаб* («писание») в значении *мактуб* («написанное»). Он назван «божеством» (*илах*), потому что он — предмет поклонения, или потому, что он относится к тому, в отношении сущности чего теряется рассудок. Очевидно, что это, по всей вероятности, — имя собственное (*'алам*). Оно было в ходу на устах до ниспослания ал-Кур'ана, его знали арабы-язычники, как сообщают это слова Всевышнего: «А если ты их спросишь, кто создал их, они,

конечно, скажут: „Аллах!“» (Коран 43:87), «…и они говорят: „Это — Аллаху!“ — по их представлению, — „А это — нашим сотоварищам“» (Коран 6:137/136).

На его существование как имени собственного (*ʻалам*) указывает и то, что Он описывается всеми прекраснейшими именами и всеми Его деяниями, полученными из тех имен, не наоборот, так что говорят «Аллах Милостивый, Милосердный» и говорят «Аллах смилостивился», «Аллах знал», «Аллах даровал». Слово же *ал-джалала* («величие») не употребляется в качестве атрибута применительно к чему-либо из них, и из него не получается то, чем описывается что-либо из них.

И вследствие того, что бытие Всеславного, — а оно охватывает (*алих*) всякую вещь, — привело к отличению Его всеми совершенными атрибутами, все они благодаря этому стали доказанными по необходимости. Верно сказано, что слово «величие» (*ал-джалала*) — «имя» для сущности (*аз-зат*), необходимой бытием, объединяющей все атрибуты совершенства. В противном случае это, по всей вероятности, имя собственное (*ʻалам*), которым не управляет значение (*ʻинāйа*), кроме того, на что указывает сущность (*? мāдда*) «божество» (*илах*).

Что касается двух описаний — «Милостивый, Милосердный», то оба они от (слова) *ар-рахма* («божественная милость»), а это — возбудительное описание и особое переживание, которое поражает сердце при виде того, кто лишается или нуждается в том, благодаря чему исполняется его дело, и это побуждает человека к восполнению его нехватки и устранению своей нужды. Однако этот смысл, согласно анализу, сводится к предоставлению (*ал-иʻта'*) и изливанию (*ал-ифада*) (милости) для устранения нужды, и в этом смысле Всеславный отличается «милостью» (*ар-рахма*).

Ар-Рахман («Милостивый») — усилительная производная форма (по типу) *фаʻлан*, указывающая на множественность, *ар-Рахим* («Милосердный») — отглагольное прилагательное (по типу) *фаʻил*, указывающее на постоянство и вечность, и поэтому *ар-Рахман* («Милостивый») соответственно указывает на обильную божественную милость, изливаемую на верующего и неверующего, это — всеобъемлющая милость, и в этом смысле *ар-Рахман* («Милостивый») часто употребляется в ал-Кур'ане. Всевышний сказал: «Милостивый утвердился на троне» (Коран 20:4/5), «Скажи: „Кто находится в заблуждении, пусть Милостивый продлит ему предел“» (Коран 19:76/75) и другие («знамения»). И поэтому «Милосердный» (*ар-Рахим*) также соответственно указывает на постоянное благодеяние (*ан-ниʻма*) и непрекращающуюся, вечную милость (*ар-рахма*), которая изливается на верующего, как сказал Всевышний: «Он милосердный к верующим» (Коран 33:42/43), «…ведь Он к ним сострадающий, милосердный!» (Ко-

ран 9:118/117) и другие («знамения»). И поэтому говорилось, что «Милостивый» — общее для верующего и неверующего, а «Милосердный» относится исключительно к верующему.

Слова Всевышнего «Хвала Аллаху» — хвала за то, что было сказано, это славословие за добровольное благодеяние (*ал-джамил*) и восхваление — более общее, чем это (славословие). Говорят: «я похвалил такого-то» или «я восхвалил его за его щедрость», но не говорят: «я восхвалил жемчуг за его свойства» и не говорят: «я похвалил его за его свойства». *Лам* (предлог *ли*) в нем (в слове *ли-Ллахи*) — для (выражения) рода или для полного охвата всего значения, результат же здесь — один.

Дело в том, что Аллах Всеславный, говоря: «Это вам Аллах — ваш Господь, творец всякой вещи…» (Коран 40:64/62), разъяснил, что все, что есть вещь, сотворено Аллахом Всеславным, и сказал: «…который прекрасно сделал всякую вещь, которую сотворил...» (Коран 32:6/7). Он установил красоту для всякой сотворенной вещи в отношении того, что она сотворена Им, связана с Ним происхождением. Красота вращается на оси творения, и наоборот, нет творения, иначе как красивого, совершенного благодаря Его благодеянию (*ихсанихи*), и нет красоты, иначе как сотворенной Им, связанной с Ним происхождением. Ведь Всевышний сказал: «Он — Аллах, единственный, всемогущий!» (Коран 39:6/4), «И покорились лица живому, сущему…» (Коран 20:110/111). Он возвестил, что не сотворил того, что сотворено насилием властвующего, и не делал того, что сделано принуждением со стороны принуждающего, нет, Он сотворил это вследствие знания и доброй воли. И нет ничего, помимо того, что является Его совершенным, добровольным деянием. Это — относительно Его деяния. Что же касается «имени» (*ал-исм*), то ведь Всевышний сказал: «Аллах! — нет божества, кроме Него, у него — прекраснейшие имена» (Коран 20:7/8), «У Аллаха — прекраснейшие имена; зовите Его по ним и оставьте тех, которые уклоняются (от истины) в отношении Его имен» (Коран 7:179/180). Всевышний — совершенен в своих именах и совершенен в своих деяниях, и все совершенное — от Него.

Уже стало ясно, что Всевышний — достойный хвалы за Его совершенные имена и достойный хвалы за Его совершенные деяния, и что нет хвалы, которую произнес бы хвалящий дело, достойное хвалы, иначе как принадлежащей в действительности Аллаху Всеславному, потому что совершенное, с которым связана хвала, — от Него, Всеславного. Аллаху Всеславному принадлежит род хвалы и Ему же, Всеславному, принадлежит каждая хвала.

Далее, из хода (изложения) и по обстоятельству обращения, которое в Его словах «Тебе мы поклоняемся», очевидно, что (эта) *сура* от-

носится к словам раба божьего и что в этой *сур*е Всеславный наставляет Своего раба хвалить Себя, не следует рабу божьему поступать согласно этому при помещении себя в положение поклонения (*ал-ʻубудийа*). А это — то, что подтверждают Его слова: «Хвала Аллаху».

Дело в том, что «хвала» — обстоятельное описание: ведь Всеславный освободил себя от описания описывающими из числа Его рабов, сказав: «Как далек Аллах от того, как описывают Его они, — кроме рабов Его искренне преданных)!» (Коран 37:159–160). Божественное Слово — абсолютно, безгранично, в Слове Всевышнего не приведено то, что извещено о передаче «хвалы» со слов другого, кроме того, что передано со слов нескольких из числа Его «искренне преданных» пророков. В своем обращении к Нуху / Ною — мир ему! — Всевышний сказал: «Скажи: „Хвала Аллаху, который спас нас от людей несправедливых!“» (Коран 23:29/28). Всевышний передал слова Ибрахима / Авраама — мир ему! — : «Хвала Аллаху, который даровал мне на старости Исмаʻила и Исхака!» (Коран 14:41/39). И Своему пророку Мухаммаду — да благословит его и да приветствует! — в нескольких местах своего божественного Слова говорил: «И скажи: „Хвала Аллаху…“» (Коран 27:95/93). Всевышний передал слова Да'уда / Давида и Сулаймана / Соломона — мир им обоим! —: «И сказали оба: „Хвала Аллаху…“» (Коран 27:15). А иначе — то, что Он передал об обитателях рая, а они очищены от злобы сердец, пустословия и обвинения в грехе, подобно Его словам: «…а конец их зова: Хвала Аллаху, Господу миров!» (Коран 10:11/10).

Что касается иных, чем эти источники, то это — Всевышний, ибо «хвала» передана со слов многих из Его созданий, нет, со слов всех их, как сказал Всевышний: «…а ангелы прославляют хвалу своему Господу…» (Коран 42:3/5); «И гром прославляет хвалу Ему…» (Коран 13:14/13); «Нет ничего, что не прославляло бы хвалу Ему…» (Коран 17:46/44). Однако Он, Всеславный, сопроводил «хвалу» во всех («знамениях») прославлением, более того, Он сделал прославление, а вместе с ним и «хвалу», — основой (*ал-асл*) в передаче. Дело в том, что кроме Него, Всевышнего, (никто) не объемлет красоту и совершенство Его деяний, как не объемлют они (люди) красоту Его атрибутов и имен, от которых — красота Его деяний. Всевышний сказал: «…а они не объемлют этого знанием» (Коран 20:109/110). Но то, чем они описали Его, этим они уже объемлели Его, Он стал ограниченным их определениями, определенным мерой их постижения Его. То восхваление, которым они восхвалили Его, станет правильным только после того, как они очистят Его и прославят Его, отвергнув то, что они ограничили и определили в меру своего разумения. Всевышний сказал: «/Не приводите же Аллаху притч/. Поистине, Аллах знает,

а вы не знаете» (Коран 16:76/74). Что же касается «искренне преданных» из числа рабов Всевышнего, то ведь Он сделал их «хвалу» Своей «хвалой», их описание — Своим описанием, поскольку сделал их «искренне преданными» Ему. Стало ясно: то, что требует этика богослужения, это чтобы раб божий хвалил Господа своего тем, чем Он хвалил себя сам, и не переступал границу этого, как (сказано) в *хадисе*, который передали со слов Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует! — обе партии: «Несметно восхваление Тебя, подобно тому, как восхвалил Ты себя сам!»[22]. И Его слова в начале этой *суры* «Хвала Аллаху» есть наставление посредством богослужебной этики тому, что (служило бы) рабу божьему (основанием) сказать: «Если бы Аллах Всевышний не сказал этого в качестве замещения и обучения, то не следовало бы восхвалять Его».

Слова Всевышнего «…Господу миров Милостивому, Милосердному, Владыке Судного дня» (конец цитаты). Большинство читало «Властителю (*малик* с кратким «а») Судного дня», но Господь — это «Владыка» (*мāлик* с долгим «а»), который управляет делом своего раба, и в этом — смысл «владения» (*ал-милк*). *Ал-Милк*, которое, по нашему мнению, (находится) в обстоятельстве совместности и одновременности действия, означает особый вид принадлежности, а это — вид существования одной вещи посредством другой, делающее обязательным подлинное распоряжение ею по своему усмотрению. И наши слова: «такой-то предмет есть наша собственность (*милкуна*)» означают, что он обладает (неким) видом существования посредством нас и принадлежности нам, вместе с которым становится подлинным наше распоряжение ею по своему усмотрению. И если бы не это, не было бы подлинным такое распоряжение по своему усмотрению. Это в обстоятельстве совместности и одновременности действия — условное, умозрительное, не истинное значение, оно взято от другого, истинного значения, которое мы также называем «владением» (*милк*). Это подобно существованию частей нашего бытия и наших сил посредством нас, ибо у нас есть зрение, слух, рука, нога, но это «владение» (*ал-милк*) означает, что они в своем бытии существуют посредством нашего бытия, не самостоятельными, без нас, а напротив — самостоятельными посредством нашей самостоятельности, и нам принадлежит (право) полновластно распоряжаться ими по своему усмотрению, как пожелаем. И это — истинное владение (*ал-милк ал-хакики*).

То, что может быть отнесено к Нему, Всевышнему, в прямом смысле, это — истинный смысл «владения» (*ал-милк*), а не умозри-

[22] Очень популярный *хадис*, цитируемый в разных вариантах во многих авторитетных сборниках, в частности, в «ас-Сахих» Муслима, «ас-Сунан» ат-Тирмизи, «ас-Сунан» Абу Да’уда ас-Сиджистани и т.д.

тельное «владение», которое является ложным в силу ложности соображения и установки. Известно, что истинное «владение» неотделимо от управления (*ат-тадбир*), ибо если (некая) вещь в своем бытии нуждалась в (другой) вещи и в своем бытии не была независимой от нее, то она не была независимой от нее и в деяниях своего бытия. Это Всевышний — Господь того, что помимо Него, потому что Господь это — «Владыка» (*ал-мāлик*), Управитель (*ал-мудаббир*), и Он еще — Всевышний.

Что касается *ал-ʻāламин* («миров»), то это мн.ч. от *ал-ʻāлам* («мир») с (гласной) «а» после (буквы) *лам* в значении «то, посредством чего сообщают», подобно *ал-кāлаб* («форма»), *ал-хāтам* («перстень-печать»), *ат-тāба‘* («печать», «клеймо») в значении «то, чем формируют», «то, чем запечатывают», «то, чем печатают», «клеймят». («Мир») применяется к совокупности существующих (вещей) и к каждому виду, составляющему (отдельные) единицы и части из них, как то: мир неорганических веществ, мир растений, мир животных, мир людей, и к каждой категории, также объединяющей отдельные особи, как то: мир арабов, мир не-арабов. Это значение — наиболее подходящее для того, к чему приводит перечень этих «прекраснейших имен», так что доходит до Его слов «Владыка (*мāлик*) Судного дня», с условием, что «воздаяние» (*ад-дин*), а это — вознаграждение в День воскресения, относится исключительно к человеку или — к людям и *джинн*ам. Стало быть, под «мирами» имеются в виду миры людей, *джинн*ов и их сообщества. И это подтверждает наличие этого слова в этом значении в ал-Кур’ане, подобно словам Всевышнего: «…и избрал тебя пред женщинами миров» (Коран 3:37/42); «…чтобы он стал для миров увещевателем…» (Коран 25:1); «…„Неужели вы будете творить мерзость, в которой никто из миров вас не опередил?“…» (Коран 7:78/80).

Что касается «Владыки (*ал-мāлик*) Судного дня», то ты уже знаешь значение (слова) *ал-мāлик*, — оно взято от (слова) *ал-милк* с (гласной) «и» после (буквы) *мим*. Что же касается *ал-малик* («Властитель»), то оно взято от (слова) *ал-мулк* с (гласной) «у» после *мим*а, и это — тот, кто держит в своей власти народный порядок и управление людьми незримо (*дуна ал-ʻайн*), другими словами, повелевает и властвует среди них.

Для каждого из двух чтений — *малик* («Властитель») и *мāлик* («Владыка») — уже перечислены способы подтверждения, однако оба значения «господства» (*ас-султа*) верны в отношении Всевышнего, а то, что ты знаешь с точки зрения лексикологии и общеизвестного, — *ал-мулк* («власть») с (гласной) «у» после *мим*а относится ко времени, говорят: «Властитель (*малик*) такой-то эпохи», но не говорят: «Владыка (*мāлик*) такой-то эпохи», разве что в отдаленном зна-

чении. Ведь Всевышний сказал: «Властитель (*малик*) Судного дня», и Он связал его с (этим) Днем. Он сказал еще: «…Кому власть в тот день? Аллаху единственному, Всемогущему!» (Коран 40:16).

(6) Веди нас путем прямым,
(7) путем тех, которых Ты облагодетельствовал, — не тех, которые под гневом, и не заблудших.

Р а з ъ я с н е н и е

Слова Всевышнего «Веди нас путем прямым, путем тех, которых Ты облагодетельствовал» и т.д.

Что касается «ведения верным путем» (*ал-хидайа*), то смысл этого открывается в дополнении к слову «путь» (*ас-сират*). Что касается *ас-сират*, то это и «путь», и «дорога», близкие по смыслу. Ведь Всевышний уже описал (этот) «путь» «прямотой», затем разъяснил, что это — «путь», которым следуют те, которых Аллах Всевышний «облагодетельствовал». Стало быть, это такой «путь», целью которого является тот, у кого просят «ведения верным путем», а это — цель поклонения, т.е. раб божий просит Господа своего, чтобы его искреннее поклонение совершалось на этом «пути».

Разъяснение этого. Подлинно, Аллах Всеславный в своем божественном Слове определил для человеческого рода — нет, для всех, кроме Него, — «дорогу» (*сабил*), по которой люди следуют к Нему, Всеславному. Всевышний сказал: «О человек! Ты стремительно устремишься к Господу своему и встретишь Его!» (Коран 84:6); «И к Нему — возвращение!» (Коран 64:3); «Разве не к Аллаху отправляются все дела?!» (Коран 42:53) и другие («знамения»). Это — ясное указание на то, что все они — путники «дороги» и что все они идут к Аллаху Всеславному.

Далее, Он разъяснил, что эта «дорога» — не одна «дорога», имеющая одно определение, нет, она разветвляется на две ветви, разделяется на два пути (*тарик*). Он сказал: «Разве Я не заповедал вам, сыны Адама, чтобы вы не поклонялись шайтану, — ведь он для вас явный враг! — а поклонялись Мне: это — прямой путь!» (Коран 36:60–61).

Там «прямой путь» (*тарик*), другой «путь» — за ним. Всевышний сказал: «…то ведь Я — близок, Я внемлю зову взывающего, когда он позовет Меня. Так пусть же они внемлют Мне и уверуют в Меня, — может быть, они пойдут прямым путем!» (Коран 2:182/186); «…зовите Меня — Я внемлю вам; поистине, те, которые превозносятся над поклонением Мне, — войдут в геенну презренными!» (Коран 40:62/60). Всевышний разъяснил, что Он — близок к своим рабам и что самый

близкий к Нему, Всевышнему, «путь» (*тарик*) — «путь» поклонения Ему и мольбы к Нему. Далее, при описании тех, которые не веруют, Всевышний сказал: «…те, к которым взывают из отдаленного места» (Коран 41:44), и разъяснил, что цель тех, которые не веруют в своем шествии и на своей «дороге», — далёкая.

Стало ясно, что к Аллаху — две «дороги»: близкая «дорога», а это — «дорога» верующих, и далёкая «дорога», а это — «дорога» других. Это — одна сторона расхождения относительно «дороги», там — другая сторона этого расхождения. Всевышний сказал: «Истинно, те, которые считали ложными Наши знамения и превозносились над ними, — не отворят им врата небесные!» (Коран 7:38/40). Если бы не было проторенных путниками путей, не было бы смысла во вратах! Там «путь» (*тарик*) — снизу к высоте. Всевышний сказал: «…а кого настигнет гнев Мой, тот свалится вниз» (Коран 20:83/81). «Сваливание» (*ал-хава*) это — падение до самого низа, а там — другой «путь», начинающийся со схождения вниз и скатывания. Всевышний сказал: «Кто подменяет веру неверием, тот сбился с ровной дороги» (Коран 2:102/108), и Он определил отклонение (*ад-далала*) от ровной «дороги» как многобожие (*аш-ширк*), — вместо Его слов «тот сбился (с ровной дороги)». При этом люди по их «путям» (*турук*) разделились на три части: тот, чей «путь» вверх, а это — те, которые верят в знамения Аллаха и не превозносятся над поклонением Ему; тот, чей путь вниз, а это — находящиеся «под гневом»; тот, кто сбился с пути, а это — блуждающий на нем, это — «заблудшие». Часто это деление дают почувствовать слова Всевышнего «путем тех, которых Ты облагодетельствовал, — не тех, которые под гневом, и не заблудших».

«Прямой путь», несомненно, не есть два последних из трех «путей» (*турук*), — я имею в виду «путь» (находящихся) «под гневом» и «путь» «заблудших». Это относится к первому «пути», который есть «путь» верующих, не превозносящихся. Однако слова Всевышнего «Возвышает Аллах степенями тех из вас, которые уверовали, и тех, кому дано знание» (Коран 58:12/11) указывают на то, что на самом первом «пути» также происходит разделение.

Разъяснение этого. Всякое заблуждение это — многобожие как противоположность тому, что ты познал из слов Всевышнего: «Кто подменяет веру неверием, тот сбился с ровной дороги» (Коран 2:102/108). И в этом же смысле слова Всевышнего: «…чтобы вы не поклонялись Шайтану, — ведь он для вас явный враг! а поклонялись Мне: это — прямой путь! Он (Шайтан) уже ввел в заблуждение многочисленные толпы из вас» (Коран 36:60–62). Ал-Кур'ан считает многобожие (*аш-ширк*) несправедливостью (*зулм*), и наоборот, как указывают на это слова Всевышнего, передающие слова Шайтана: [«И сказал Шайтан],

когда дело было решено: „…я отрекаюсь от того, что меня вы сделали соучастником раньше“. Поистине, для несправедливых — наказание мучительное!» (Коран 14:26–27/22), и как по словам Всевышнего несправедливость считается заблуждением: «Те, которые уверовали и не облекли своей веры в несправедливость, для них — безопасность, и они ведомы верным путем» (Коран 6:82). Это очевидно из упорядоченного ведения верным путем и безопасности от заблуждения или наказания, которое влечет за собой заблуждение соответственно возвышению несправедливости и облачению в нее веры. В общем, заблуждение, многобожие и несправедливость — вещи одного порядка, и они тесно связаны друг с другом доказательством. Вот — искомое нашего утверждения: каждое из них в отдельности объясняется через другое или оно — другое. Искомое это — доказательство, а не подразумеваемое.

Если ты постиг это, то узнал, что «прямой путь» — это путь «не заблудших», путь, на котором совершенно нет места ни многобожию, ни несправедливости, как совершенно нет места на нем заблуждению, нет в сокровенных уголках сердца никакого неверия или вольнодумства, чем был бы недоволен Аллах Всеславный, и нет во внешних членах тела и главных составных частях никакого действия неповиновения или нерадения в послушании. Это — истина единобожия (*ат-таухид*) как теория и практика. Раз нет у них третьего, то что после истины, кроме заблуждения?! Этому соответствуют слова Всевышнего: «Те, которые уверовали и не облекли своей веры в несправедливость, для них — безопасность, и они ведомы верным путем» (Коран 6:82). В этих словах — утверждение безопасности на этом пути (*ат-тарик*) и обещание совершенного ведения верным путем. Основываясь на том, что они привели, что причастие действительного залога в действительности касается будущего времени, следует понять: это — одно из определений «прямого пути».

Далее, Всевышний определил этих «облагодетельствованных», с которыми Он связал «прямой путь», Своими словами: «А кто повинуется Аллаху и Посланнику, они вместе с теми, кого облагодетельствовал Аллах, из числа пророков, праведников, мучеников, благочестивых. Сколь прекрасны они как товарищи!» (Коран 4:71/69). Еще раньше, до этого «знамения», эту веру и повиновение Он описал словами: «Но нет — клянусь твоим Господом! — не уверуют они, пока не сделают тебя судьей в том, что запутано между ними. Потом не найдут они в самих себе сомнения относительно того, что ты решил, и покорятся полностью. А если бы Мы предписали им: „Убейте самих себя! — или выйдите из жилищ своих!“ — то сделали бы это только немногие из них. А если бы они сделали то, чему их увещевают, то,

истинно, это было бы лучше для них и прочнее утверждением» (Коран 4:68–69/65–66). Он описал их совершенной твердостью — словом и делом, явно и тайно — в богослужении, в этом отношении не обособляются от них (какие-либо) одиночки. Вместе с тем Он поместил этих верующих вслед за теми «облагодетельствованными» и в ряд, ниже их ряда, — потому что есть (предлог) «с» и потому что Он сказал: «Сколь прекрасны они как товарищи!», а не сказал: «Они из тех, которых…».

Подобны этому «знамению» слова Всевышнего: «А те, которые уверовали в Аллаха и Его посланников, — они праведники и мученики пред Господом своим, им — своя награда и свой свет» (Коран 57:18/19). Это — причисление верующих к мученикам и праведникам в будущей жизни, потому что Он сказал «пред Господом своим» и сказал «им — своя награда».

«Те» — а это спутники «прямого пути» — выше достоинством, почетнее степенью и положением, чем «эти», а это — верующие, которые очистили свои сердца и свои деяния от заблуждения, многобожия и несправедливости. Размышление об этих «знамениях» обязывает категорически утверждать, что «эти» — верующие, их достоинство — это достоинство, а среди них есть еще «лучшие» (*бакиййа*), если бы они стали совершенными среди них, то они были бы «из тех, кого Аллах облагодетельствовал», и возвысились от положения сопутствия «вместе с ними» до степени вхождения в их число. Возможно, они — вид знания об Аллахе: упоминание об этом — в словах Всевышнего «Возвышает Аллах степенями тех из вас, которые уверовали, и тех, кому дано знание» (Коран 58:12/11). Спутники «прямого пути» «облагодетельствованы» благодеянием — это высшее из благодеяний достоинством, которое увеличивается соответственно благодеянию совершенной веры. И это — также одно из определений «прямого пути».

Далее, Всевышний, хотя и повторял в своем божественном Слове упоминание «пути» (*ас-сират*) и «дороги» (*ас-сабил*), не связал с собой больше, чем один «прямой путь», но причислил себе множество «дорог». Он сказал — да возвеличится говорящий!: «А тех, которые усердствовали за Нас, Мы действительно поведем верным путем нашими дорогами» (Коран 29:69). Так Он не связал «прямой путь» ни с одним из своих созданий, за исключением того, что в этом «знамении»: «…путем тех, которых Ты облагодетельствовал», но связал «дорогу» (*ас-сабил*) с другим из своих созданий. Всевышний сказал: «Скажи: „Это — моя дорога. Я призываю к Аллаху сознательно“» (Коран 12:108), «…[следуй] дорогой тех, кто обратился ко Мне» (Коран 31:14/15), «…[и пойдет не по] дороге верующих» (Коран 4:115). Из этих «знамений» понятно, что «дорога» — иное, нежели «прямой

путь», ибо она расходится, множится и избыточествует в силу расхождения среди поклоняющихся, идущих «дорогой» богослужения, в отличие от «прямого пути», как указывают на это слова Всевышнего: «Пришел к вам от Аллаха свет и ясное писание; им Аллах ведет прямо дорогами безопасности тех, кто последовал Его благоволению, по Своему соизволению выведет их из мрака к свету и поведет их к прямому пути» (Коран 5:18/15–16). Он счел «дороги» многочисленными, а «путь» — единственным, это — «прямой путь», — либо это многочисленные «дороги», либо они ведут к нему путем достижения одними из них других и их соединения в них.

Еще Всевышний сказал: «Большинство их не верует в Аллаха без того, чтобы не присоединять к Нему сотоварищей!» (Коран 12:106). И Он разъяснил, что в «многобожии» (*аш-ширк*), — а это «заблуждение» (*далал*), — есть то, что сходится с верой (*ал-иман*), это — «дорога». Из этого понятно, что «дорога» соединяется с «многобожием», однако «прямой путь» не соединяется с «заблуждением», как Он сказал: «…и не заблудших».

Размышление об этих «знамениях» дает [понять], что каждая отдельная из этих «дорог» соединяется с каким-либо недостатком или преимуществом, в отличие от «прямого пути», и что оба из них — это «прямой путь», но он — иной, чем другой, и отличается от него. Однако «прямой путь» соединяется с каждой из этих дорог, в сущности, он соединяется с тем, что не совпадает с ним, как это следует из некоторых упомянутых «знамений» и других, подобно Его словам: «…а поклонялись Мне: это — прямой путь!» (Коран 36:61), «Скажи: „Истинно, Господь мой вывел меня на прямой путь как правильную религию, как вероучение Ибрахима, как истинное единобожие“» (Коран 6:162/161). Он назвал «богослужение» (*ал-‘ибада*) «прямым путем» и назвал «религию» (*ад-дин*) «прямым путем», и оба они являются общими среди «дорог» в совокупности. «Прямой путь» по отношению к «дорогам» Аллаха Всевышнего подобен духу (*ар-рух*) по отношению к телу, подобно тому, как у тела в течение его жизни (разные) состояния (*атвар*), при каждом состоянии оно иное, чем при другом состоянии, как то: детство, отрочество, юность, молодость, зрелый возраст, старость, дряхлость, однако дух есть дух, и он соединяется с ними. Тело могут внезапно постигать состояния, которые несовместимы с тем, что нравится духу и требуется ему, если бы он остался в одиночестве. Душа их, в отличие от духа, — творение Аллаха, сообразно которым Он сотворил людей. Вместе с тем, тело — это дух, — я имею в виду человека. И подобно этому «дорога» (*ас-сабил*) к Аллаху Всевышнему это — «прямой путь», но (эта) «дорога», подобно «дороге верующих», «дороге раскаивающихся», «дороге

последователей Пророка» — да благословит его Аллах и да приветствует! — или другим, относится к «дорогам» Аллаха Всевышнего. Иногда с ней связывается (какая-нибудь) беда извне или недостаток, однако оба они не представляют «прямой путь». Как ты уже познал, вера (*ал-иман*), а это «дорога», иногда сходится с «многобожием» (*аш-ширк*) и «заблуждением» (*ад-далал*), однако «прямой путь» не соединяется с чем-либо из этого. У «дороги» — много степеней в отношении ее чистоты, смешения, близости, дальности, но совокупность («дорог») соответствует «прямому пути» или же это сам («путь»).

Ведь Аллах Всеславный разъяснил этот смысл, — я имею в виду различие «дорог» к Аллаху, при том, что все они относятся к Его «прямому пути», — в притче, которую Он привел для истины и лжи в своем божественном слове. Всевышний сказал: «Он низвел с неба воду, и она потекла по руслам соразмерно им, и унес поток вздымающуюся пену. И из того, что плавят они в огне, желая украшений и предметов наслаждения, — пена подобная той. Так Аллах приводит истину и ложь. Что касается пены, то она уходит сором, а то, что полезно людям, остается на земле. Так Аллах приводит притчи» (Коран 13:18/17).

Выяснилось, что сердца и умы различаются в восприятии сокровенных знаний и совершенства, при том, что все они опираются, доходя до предельного конца, на единый небесный дар. — Завершение разговора об этой притче будет в *суре* «Гром». — Словом, это также одно из определений «прямого пути».

И если ты вдумался в то, что предшествовало из определений «прямого пути», тебе открылось, что «прямой путь» — хранитель всех «дорог» (*ас-субул*) к Аллаху и «путей» (*ат-турук*), ведущих к Всевышнему, в том смысле, что «дорога» к Аллаху является именно Его «дорогой», доводящей до Него, в той мере, в какой она заключает в себе действительно «прямой путь», при том, что «прямой путь» — верно ведущий, доводящий до Него абсолютно, без какого-либо условия и ограничения, и поэтому Аллах Всевышний назвал его «прямым путем». *Ас-Сират* («путь») — это, очевидно, от *ат-тарик* («путь», «дорога»), взятое из (выражения) «я проглотил полностью (*саратту сарат*^{ан}), когда сделал глоток» (*бала'ту бал*^{ан}). Как будто он «проглатывает» идущих по нему, так что не дозволяет им отклониться от него и не выталкивает их из своего нутра. *Ал-Мустаким* («прямой») — это тот, кто хочет встать на ноги, затем получает власть над собой и над тем, что принадлежит его душе, подобно управляющему (*ал-ка'им*), который распоряжается своим делом. Смысл сводится к тому, что это — тот, чье положение не изменяется и чье состояние не меняется. «Прямой путь» — то, что не оставляет свою власть (*хукмаху*) в своем

«ведении верным путем» и в своем доведении идущих по нему до своего конца и их цели. Всевышний сказал: «А что касается тех, которые уверовали в Аллаха и полагались на Него, — их Он введет в Свою милость и благость и поведет к Себе прямым путем» (Коран 4:174/175), т.е. не оставит дело этого «ведения верным путем», нет, оно в своем состоянии непрестанно. Всевышний сказал: «Кого пожелает Аллах вести верным путем, тому раскрывает Он грудь для покорности, а кого пожелает сбить с пути, тому делает Он грудь стесненной, узкой, как будто он поднимается в небо. Так Аллах назначает наказание тем, которые не веруют! И это — путь Господа твоего прямой» (Коран 6:125/126), т.е. это — Его путь (*ат-тарика*), который не изменяется и не оставляется. Всевышний сказал: «Это — путь для Меня прямой. Поистине, над Моими рабами у тебя нет власти, а только над теми заблуждающимися, которые последовали за тобой» (Коран 15:41/42), т.е. это — Мой образ действия (*суннати*) и Мой путь (*тарикати*) непрестанно без изменения, и это сообразуется с Его словами: «Никогда не найдешь ты в образе действия Аллаха перемены и никогда не найдешь ты в образе действия Аллаха изменения!» (Коран 35:41/42).

Из того, что мы рассказали о смысле «прямого пути», выяснились (следующие) положения.

Первое из них. Пути (*ат-турук*) к Аллаху различны по полноте, недостатку, затратности, дешевизне, в отношении их близости к источнику истины и «прямому пути», как то: ислам, вера, богослужение, искреннее исповедание единобожия, смиренность, равным образом, как и их противоположности — неверие, многобожие, непризнание, неумеренность, ослушание. Всеславный сказал: «У каждого — степени в том, что они совершили, и, воистину, Он полностью воздаст им за их деяния, — и они не будут обижены» (Коран 46:18/19).

Это — подобно божественному познанию, которое получают разумы от Аллаха, ибо они различны в силу разных предрасположенностей и разнообразны по оттенкам склонностей к тому, о чем говорится в притче, приведенной в словах Всевышнего: «Он низвел с неба воду, и она потекла по руслам соразмерно им…» (Коран 13:18/17).

Второе. Подобно тому, как «прямой путь» — «охранитель» (*мухаймин*) всех «дорог», так и спутники его — те, которых Аллах Всевышний укрепил на нем, управление делом которых Он взял на себя и на которых Он возложил дело «ведения верным путем» Своих рабов, когда сказал: «Сколь прекрасны они как товарищи!» (Коран 4:71/69). Всевышний сказал: «Ваш покровитель — только Аллах, Его посланник и те, которые уверовали, которые совершают молитву и дают очистительную милостыню, смиренно преклоняясь» (Коран 5:60/55).

Согласно непрерывным преданиям, (это) «знамение» ниспослано в отношении «повелителя верующих» (*амир ал-му'минин*) ʻАли — мир ему! — а он — мир ему! — первый из общины (*ал-умма*), отворяющий эти врата (*ал-баб*). — Окончание разговора об (этом) «знамении» будет приведено.

Третье. Смысл «ведения верным путем» (*ал-хидайа*) на («прямой) Путь» (*ас-сират*) определяется в соответствии с определением смысла «Пути». Объяснение этого. «Ведение верным путем» это — указание на то, что содержится в «корнях» (*ас-сихах*), не имеющих «слабых» букв. В нем — переходность глагола «вести верным путем» на два объектных дополнения по лексике жителей ал-Хиджаза, другие делают его переходным на второе объектное дополнение посредством (предлога) *ила* (к, до, на). Его слова — очевидны. Как было сказано, если «ведение верным путем» стало переходным на второе объектное дополнение само по себе, то это в смысле «доведения до искомого», если же оно стало переходным посредством (предлога) *ила*, то это в смысле «показа дороги» (*ат-тарик*), приводя в качестве доказательства слова Всевышнего: «Воистину, ты не ведешь верным путем тех, кто тебе понравился, но Аллах ведет верным путем тех, кого пожелает» (Коран 28:56). Поскольку Его «ведение верным путем» в смысле «показа дороги» постоянно, то отрицаемое — иное, чем оно, это — доведение до искомого. Всевышний сказал: «…и повели бы Мы их прямым путем» (Коран 4:70/68), «…и, воистину, Ты верно ведешь на прямой путь» (Коран 42:52).

«Ведение верным путем» посредством «доведения до желаемого» становится переходным на второе объектное дополнение само по себе, а «ведение верным путем» посредством «показа дороги» — с помощью (предлога) *ила*. В нем упомянутое отрицание — это отрицание истины «ведения верным путем», которое осуществляется Аллахом Всевышним. Для «ведения верным путем» нет отрицания совсем, другими словами, это — отрицание полноты, а не отрицание истины, дополнительно к тому, что опровергнуто словами Всевышнего в рассказе о верующем из семейства Фирʻауна / Фараона: «/И сказал тот, который веровал/: „О соплеменники мои! Последуйте за мной, я поведу вас правильной дорогой“» (Коран 40:41/38). Истина в том, что смысл «ведения верным путем» не отличается разной переходностью (глагола), возможно, что существует переходность на второе объектное дополнение, вроде их выражения «я вошел в жилище».

Одним словом, «ведение верным путем» это — указание и показ цели (*ал-гайа*) посредством показа «дороги» (*ат-тарик*), а это — подобно доведению до искомого. Оно (ведение) осуществляется именно со стороны Аллаха Всеславного, Его образ действия (*суннатуху*) —

образ действия способов (достижения) путем создания (какого-либо) способа, посредством которого открывается желаемое и осуществляется достижение рабом божьим своей цели в ходе его странствия. Аллах Всеславный уже разъяснил это Своими словами: «Кого пожелает Аллах вести верным путем, тому раскрывает Он грудь для покорности…» (Коран 6:125), «…затем смягчается их кожа и их сердца к упоминанию Аллаха. Это — верное водительство Аллаха, которым Аллах ведет верным путем, кого пожелает…» (Коран 39:24/23). Переходность (глагола) «смягчается» посредством (предлога) *ила* в Его словах — для выражения смысла, подобного «расположению» и «доверию», а это — создание Всевышним в сердце (человека) описания, посредством которого тот воспринимает упоминание Аллаха, чувствует к Нему расположение и доверие. И подобно тому, как «дороги» Всевышнего различны, так и «ведение верным путем» (*ал-хидайа*) отличается различием «дорог», которые приближаются к Нему, и для каждой «дороги» — «ведение верным путем» с Его стороны, которое свойственно исключительно ей.

На это различие указывают слова Всевышнего: «А тех, которые усердствовали ради Нас, — Мы непременно поведем их верно Нашими дорогами. Поистине, Аллах, конечно, — с добродетельными!» (Коран 29:69). Так как Он установил различие между тем, что раб божий усердствует ради «дороги» Аллаха, и тем, что он усердствует ради Аллаха, то усердствующий ради первого имеет в виду безопасность «дороги» и устранение препятствий с нее, в отличие от усердствующего ради второго, ибо он имеет в виду именно лик Аллаха. И Аллах Всеславный одаривает его «ведением верным путем» по (одной) «дороге», а не другой, соответственно его готовности, свойственной исключительно ему. И подобно этому Аллах Всевышний одаривает его «ведением верным путем» по (одной) «дороге» после другой, так что Он отличает его исключительно самолично — да будет славным величие Его!

Четвертое. Так как «прямой путь» является делом хранимым на «дорогах» Аллаха Всевышнего, несмотря на различие их положений и степеней, то истинно, что Аллах верно ведет по нему человека, а тот — ведомый верным путем, и Он верно ведет его от (одного) «пути» (*ассират*) к другому в том смысле, что Он ведет его верным путем по одной из Своих «дорог», затем добавляет в Своем «ведении верным путем», и он (человек) становится ведомым верным путем от той «дороги» к другой, которая превосходит ее степенью. Подобно тому, как слова Всевышнего «Веди нас путем», а это то, что Всевышний сообщает о тех, кого Он «вел верным путем» посредством поклонения, — в этом роде, и Он не отвечает ему, что просьба «ведения верным пу-

тем» со стороны того, кто ведом верным путем посредством деяния, есть просьба ради получения результата, это — абсурд. Так езда по «пути» (*ас-сират*) после предписания езды по нему — получение результата, и с этим не связана просьба, ответ — очевиден.

Подобно этому сообщение Его о том, что наш божественный закон (*шари'атуна*) более совершенен и более всеобъемлющ со всех сторон, чем божественные законы предшествующих народов. Так какой же смысл просить Аллаха Всеславного вести нас верно на «путь» (*ас-сират*) тех, кого Аллах «облагодетельствовал» из них? Дело в том, что существование одного божественного закона, более совершенного, чем другой, — это одно дело, а существование (человека), придерживающегося божественного закона, более совершенного, чем придерживающийся другого божественного закона, — иное дело, обратная сторона его. Ибо познающий верующий из числа верующих божественного закона Мухаммада — да благословит его Аллах и да приветствует! — несмотря на то, что его божественный закон — самый совершенный и самый всеобъемлющий, не является более совершенным, чем Нух / Ной и Ибрахим / Авраам — мир им обоим! — несмотря на то, что их божественный закон — самый давний и самый ранний. Это (означает) только то, что предписание божественных законов и следование им — иное, нежели предписание верховной власти (*ал-вилайа*), являющейся следствием овладения ими и усвоения их. Обладатель положения (*макам*) «искреннего единобожия», хотя он и был из числа последователей предшествующих божественных законов, — совершеннее и достойнее того, кто не овладел положением «единобожия», в чьей душе (*рух*) не поселилась жизнь (интуитивного) познания и чьим сердцем не овладел свет божественного ведения верным путем, хотя бы он и следовал Мухаммадову — да благословит его Аллах и да приветствует! — божественному закону, который — самый совершенный и самый всеобъемлющий из божественных законов. Возможно, что обладатель «низкого положения» из числа последователей совершенного божественного закона будет искать верный путь и просить у Аллаха «ведения верным путем» до положения обладателя «высокого положения» из числа последователей божественного закона, который — ниже его (первого).

Самое удивительное из того, что рассказано об этом положении, это — то, что рассказал некто из исследователей из числа экзегетов (*ахл ат-тафсир*) в ответ на это сомнение: религия Аллаха — одна, это — ислам, основы познания, а это — единобожие, пророчество, возвращение (будущая жизнь) и то, что разветвилось на них из общих знаний, — одни в божественных законах. Преимущество этого божественного закона над тем, что предшествовало ему из божественных

законов, именно в том, что производные предписания в нем — самые объемлющие и самые полные для всех жизненных обстоятельств, они в наибольшей мере содействуют сохранению благ рабов божьих, с условием, что основа этого божественного закона зиждется на приведении в качестве доказательства всех его «путей» (*турук*) мудрости, наставления, наилучшего спора. Далее, хотя (эта) религия и была одной религией, и общие познания в целом равны, однако (люди) следовали «дорогой» Господа своего прежде нашего следования, в этом они предшествовали нам, и Аллах повелел нам поразмыслить о том, чего они придерживались, и обратить внимание на то, во что они превратили это.

Я говорю: это рассуждение основано на принципах (*усул*), касающихся пути толкования (*маслак ат-тафсир*), противоречащих принципам, на которых должен основываться путь толкования, ибо он основан на том, что истины подлинного знания (*ал-ма'ариф ал-аслийа*) — одни, так как действительность не имеет различия в отношении положений и степеней, как и все скрытые смысловые совершенства. Самый достойный из почитаемых пророков — вместе с самым низким из верующих, так как бытие и его наружное формообразующее совершенство — равны. Соперничество в превосходстве /происходит/ именно по положениям (*ал-макамат*), установленным посредством законодательного действия, однако оно опирается на (какое-либо) формообразование (*таквин*), подобно тому, как соперничество в превосходстве между правителем (*ал-малик*) и подданными /происходит/ именно по условному установленному положению без различия, так как человеческое бытие — таково.

У этого принципа (*асл*) есть другой, основывающийся на нем принцип, это — признание подлинности материи (*ал-мāдда*) и отрицание подлинности того, что за ее пределами, колебание в отношении него, исключая Аллаха Всеславного, путем оговорки «если угодно Аллаху!» в качестве доказательства. И в эту пропасть попал тот, кто попал, по одной из двух причин: либо — признание удовлетворенности чувством как опорой на материальные знания, либо — прекращение размышления о Коране в силу удовлетворенности толкованием (*ат-тафсир*) посредством простонародного понимания.

У этого рассуждения — длинное дополнение, которое мы приведем в одном из последующих научных исследований, если будет угодно Аллаху Всевышнему!

Пятый. Преимущество последователей «прямого пути» над другими, а также их «пути» над «дорогой» (*сабил*) других /заключается/ именно в (религиозном) знании (*ал-'илм*), не в практике, — они знают о положении Господа своего то, чего не знают другие. Поскольку из

предыдущего уже стало ясно, что законченное действие осуществляется на некоторых «дорогах», которые ниже их «пути», то у их преимущества не остается ничего, кроме (религиозного) знания. Что касается того, что это за знание и каково оно, то это мы исследуем — если будет угодно Аллаху! — в словах Всевышнего: «Он низвел с неба воду, и она потекла по руслам соразмерно им…» (Коран 13:18/17).

Об этом значении возвещают слова Всевышнего: «Возвышает Аллах степенями тех из вас, которые уверовали, и тех, кому дано знание…» (Коран 58:12/11), а также слова Всевышнего «/Кто желает величия, то у Аллаха все — величие/ к Нему восходит слово доброе и дело благое, — того Он возвышает…» (Коран 35:11/10). Стало быть, то, что восходит к Всевышнему, это — «слово доброе», а это — верование (*ал-и'тикад*) и (религиозное) знание (*ал-'илм*). Что же касается «дела благого», то это подобно «возвышению слова доброго» и содействию, а не «восхождению» к Всевышнему. — Окончание этого «Разъяснения» последует в исследовании (этого) «знамения».

§ 3. Научное исламоведение или апология ислама? (несколько слов об издании комментированного перевода Корана на русском языке)[23]

В начале 2008 г. в Санкт-Петербурге опубликованы первые два тома из планируемого многотомного издания «Свет Священного Корана: разъяснения и толкования». Автор — Сейед Камал Факих Имани, переводчик — Сейед Аббас Садр Амели, редактор — Назим Зейналов; Санкт-Петербург: Фонд исследований исламской культуры, 2008. Две причины побудили меня откликнуться на это издание.

Первая. В аннотации к обоим томам претенциозно заявлено, что «Издание предназначено как для *ученых-исламоведов* (курсив мой), так и для использования в учебных курсах религиозных и *светских учебных заведений* (курсив мой), а также для частного чтения».

Вторая. Тома выпущены издательством «Петербургское востоковедение», расположенным по тому же адресу, что и академическое учреждение Санкт-Петербургский филиал (ныне самостоятельный Институт восточных рукописей РАН) Института востоковедения РАН, но не имеющим отношения к последнему.

Во Введении к изданию отмечается, что «русские переводы аятов… выбраны из различных вариантов русских переводов Священного Корана» и что «отбирали такие варианты, которые отличались от осталь-

[23] Размещена на официальном сайте ИВР РАН 22.02.2008: http://islamica.orientalstudies.ru/rus/index.

ных наилучшим стилем и наиболее точной передачей смысла», а «в некоторых случаях переводчик и редактор заменял (так!) отдельные слова в уже существующих переводах на иные, более точно соответствующие оригиналу варианты, взятые из других источников…». Оставив на совести издателей этот «наилучший стиль» русского языка, замечу, что переводчик и редактор «забыли» сказать главное: чьи именно переводы они использовали, что заменили в них? Ведь если они пользовались, например, литературным «переводом» В. Пороховой, выполненным не с языка оригинала, то вряд ли предлагаемый вариант комбинированного перевода передаст подлинный смысл Корана.

Уже перевод названия сочинения настораживает. Арабское название оригинала «Нур ал-Кур'ан фи тафсир ал-Кур'ан» дословно означает «Свет Корана в толковании Корана», однако переводчик безоговорочно вводит в него одно из общеисламских определений Корана — «Свет Священного Корана». Обращение переводчика с текстом «Священного Корана» проиллюстрирую на примере (выбранного произвольно) последнего небольшого *айат*а *сур*ы «Корова». В нем трижды встречается воззвание *раббана*, которое переведено в трех вариантах: «Господи наш!», «Господи Боже!», «Господи!». «Аллах» в тексте Корана заменен на «Бога», тогда как в комментариях к *айат*ам постоянно фигурирует «Аллах». Выражение *лаха ма касабат ва-алайха ма-ктасабат* переведено как «Деяния добрые идут ему (человеку) на пользу, деяния злые наносят вред». Звучит красиво, но это не перевод текста Корана, а его толкование, на которое переводчик, безусловно, имеет право, но это должно быть в комментариях к тексту. Иначе стирается грань между «Священным текстом» и его интерпретацией, которая меняется в зависимости от объективных и субъективных факторов.

Что касается идеологической позиции автора комментариев, то она очевидна, это — идеализация ислама как универсальной религии и пропаганда ее ценностей. Толкование Корана (*ат-тафсир*) — один из самых востребованных и продуктивных жанров мусульманской богословской литературы, в котором находили отражение новые реалии мусульманского мира, историко-культурные традиции мусульманских народов, региональная специфика, приверженность авторов разным богословско-правовым школам и течениям ислама и т.д. Автор данного сочинения представляет шиитско-имамитскую традицию мусульманской экзегетики.

Научное исламоведение (и не только российское, но и западное) в целом расходится с исследованиями мусульманских богословов. Прежде всего, в методологических подходах к изучению ислама,

в системе доказательств, в научном инструментарии, в задачах и целях исследования. Поэтому здесь я не касаюсь содержательной стороны авторских комментариев и пояснений, но выскажу свое мнение об их переводе на русский язык с учетом того, кому адресовано это издание.

Российское академическое востоковедение (арабистика, иранистика, исламоведение) накопило большой опыт в переводе и исследовании арабографичных письменных памятников, сложились научные традиции в передаче арабских имен, терминов, названий сочинений, топонимов. К сожалению, русскоязычным читателям, интересующимся исламом, в очередной раз предлагается внешне привлекательное издание, подготовители которого совершенно не знакомы с переводческими традициями российского академического исламоведения. В самом деле, как можно предлагать «ученым-исламоведам» и «религиозным и светским учебным заведениям» искаженную передачу арабских имен исторических деятелей, игнорировать систему транслитерации и принятые в российских научных изданиях нормы оформления справочного аппарата? Так, 6-й шиитский имам фигурирует в этом издании как Садык-Джафар (вместо Джа‘фар ас-Садик), внуки пророка Мухаммада, 2-й и 3-й шиитские имамы ал-Хасан и ал-Хусайн (только так, с артиклем *ал-* пишутся их имена во всей арабской литературе) именуются то как Хасан и Хусейн, то как аль-Хасан и аль-Хусейн. Один из активных приверженцев «семьи дома Пророка» известный Джабир б. ‘Абд Аллах (или ‘Абдаллах) упоминается как Джабер ибн Абдалла. Нет последовательности в передаче одних и тех же имен (ар-Рида/ар-Риза, Мухаммад/Мухаммед, Ахмад/Ахмед) или однотипных (Абулфутух, но Абульхасан), арабских букв ‘*айн* (то учитывается, то нет) и *йа’* (Атъяб вместо Атйаб, но Йанаби/Йанаби‘), и т.д. Совершенно произвольное обращение с арабским артиклем и его ассимиляцией: ад-дур, ат-тафсир, ас-Суюти (прав. ас-Суйути), но аль-Табарси (вместо ат-Табарси), аль-‘Аскари, но Термези (вместо ат-Тирмизи) и т.д. В разделе «Библиография (Толкования Корана на арабском и персидском языках)» названия сочинений и имена их авторов переданы в форме, неприемлемой для научных изданий.

Что касается издательства «Петербургское востоковедение», опубликовавшего это сочинение в переводе на русский язык, то, судя по всему, оно руководствовалось при этом исключительно материальными соображениями, хотя должно было, по крайней мере, знать, что рекомендация каких-либо материалов «для использования в учебных курсах», т.е. в качестве учебных пособий для «светских учебных заведений», — это компетенция соответствующих комитетов Министерства образования РФ. Упоминание Фонда исследований исламской

культуры, под эгидой которого осуществлено это издание, в связке с Санкт-Петербургом сознательно вводит в заблуждение российских читателей. Используя научный авторитет санкт-петербургского востоковедения, которое ассоциируется (и не только в России) прежде всего с академическим учреждением, издательство «Петербургское востоковедение» преследует свои интересы.

Учитывая сложный этноконфессиональный состав российского общества, издание в России любой апологетической литературы — будь то исламская или христианско-православная — потенциально несет в себе заряд конфронтации, ведет к формированию негативного восприятия друг друга последователями разных вероисповеданий.

Глава вторая
ВЕРОВАНИЯ, ДОГМАТИКА, ПРАВО

§ 1. «Верования арабов во времена ал-джāхилии» (Āрā'у-л-'араб фӣ-л-джāхилийа) аш-Шахрастāнӣ. Перевод с арабского и примечания[1]

Вот уже как 30 лет прошло со времени издания моего перевода с арабского языка на русский первой части сочинения известного мусульманского ученого аш-Шахрастани (ум. в 548/1153 г.), посвященной внутренней истории ислама[2]. Вторая часть этого сочинения содержит описание древних религий и верований — монотеистических (иудаизм, христианство), дуалистических (манихейство, зороастризм и др.), языческих, а также учений философов и мудрецов. Среди изложенных — верования арабов-язычников (араб. ал-джāхилийа — эпоха «неведения», язычества).

Ниже следует комментированный перевод главы Āрā'у-л-'араб фӣ-л-джāхилийа из второй части сочинения аш-Шахрастани, посвященной верованиям и обычаям арабов в эпоху их перехода от язычества к исламу. Содержащиеся в этой главе материалы важны для понимания природы ислама, его аравийских корней. Элементы различных верований и укоренившихся религиозных практик доисламских арабов стали тем духовным субстратом, который оказал непосредственное влияние на формирование ислама как религии. Переосмысленные и адаптированные к новым социальным условиям обитателей Аравии, они вошли составной частью в исламскую идеологию и практику.

/232/ **Глава четвертая**

Верования арабов во времена *ал-джахилии*.

В самом начале этой книги мы уже говорили, что арабы и индийцы близки друг другу на основе единого образа действий (*ал-мазхаб*), и мы сошлись во мнении относительно этого, — там, где сходство

[1] Опубликована в: ППВ, 2005, № 2 (3), 26–46.

[2] *Мухаммад б. 'Абд ал-Карим аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах.

между двумя народами (*ал-фарикайн*) и близость между двумя религиозными общинами заключаются во внимании к особым свойствам вещей и в признании господства сущностей; над ними (этими народами) доминируют врожденные качества и природа. Византийцы и персы (*ал-ʻаджам*) близки друг другу (также) на основе единого образа действий — там, где близость заключается во внимании к качествам (*кайфийат*, — способам бытия?) вещей и в признании господства природных сил; над ними доминируют старание и усердие.

Теперь же мы расскажем о верованиях арабов во времена *ал-джахилии*, затем последует рассказ о верованиях индийцев, и этим мы завершим книгу.

Господство Древнего Храма.

Прежде чем начать рассказ об их учениях, мы хотим рассказать о господстве Древнего Храма — да хранит его Аллах! — и с этим свяжем господство храмов, построенных в мире. Воистину, среди них есть такие, которые построены на основе истинной религии как направление молитвы (*кибла*) для людей, и такие, которые построены на основе ложного воззрения как искушение для людей. Ведь в Божественном Откровении (*ат-танзил*) сказано: «Поистине, первый дом, который установлен для людей, — тот, который в Бакке[3], — благословенным и в руководство для миров!» (Коран 3:90/96).

Предания о том, кто первым построил его, расходятся.

/233/ Говорят, что Адам — мир ему! — когда он был спущен на землю, попал в Сарандиб[4], на землю индийцев. Он растерянно бродил туда-сюда по земле между неимением супруги и обретением раскаяния, пока не пришел к Хавве (библ. Ева) на горе Милосердия (ар-Рахма), на ʻАрафате, и он узнал ее. Он отправился на землю Макки, взмолился и усердно просил Аллаха Всевышнего разрешить ему построить храм, который стал бы направлением (*кибла*) для его молитвы и местом обхода для его богослужения, подобно тому, что он видел на небесах — Посещаемый Храм, который является местом обхода ангелов и местом посещения духовных существ[5]. Аллах Всевышний ниспослал ему образ того Храма в виде палатки из света и установил ее местом Храма, и стал он (Адам) обращаться к ней (во время молитвы) и совершать обходы вокруг нее.

---

[3] Бакка — древнее название Макки.

[4] Сарандиб (Серендиб, от инд. Сингалдиб, Сангаладип) — так средневековые арабские авторы называли остров Цейлон (см., например: *Бируни*. Индия, II, 222).

[5] Согласно мусульманским преданиям, на небесах существует «Посещаемый», или «Обитаемый Храм» (*ал-байт ал-маʻмур*), явившийся прообразом Макканского храма (ал-Каʻбы). Вокруг этого храма 70 тыс. ангелов ежедневно совершают «обходы». «Обходы» вокруг ал-Каʻбы, ставшие одним из обязательных ритуалов во время паломничества мусульман, рассматриваются как следование установленному на небесах порядку.

Затем, когда он скончался, его духовный преемник Шис — мир ему! — взялся построить Храм из камня и глины точь-в-точь в соответствии с упомянутым видом. Затем, когда последний был разрушен потопом Нуха (библ. Ной) — мир ему! — и прошло время, так что вода спáла и исполнилось божественное повеление, пророчество перешло к Ибрахиму (библ. Авраам) ал-Халилу — мир ему! Он отправил Хаджар (библ. Агарь), мать Исма'ила — его сына, в благословенное место, и там родился Исма'ил — мир ему! — там же он рос и воспитывался[6]. Ибрахим вернулся к нему и объединился с ним в строительстве Дома. Об этом слова Всевышнего: «И вот Ибрахим воздвигает основы дома, и Исма'ил…» (Коран 2:121/127). И воздвигли они основы Дома в соответствии с указанием Божественного Откровения, соблюдая в них все соотношения, которые (должны быть) между ними (основами) и Посещаемым Храмом, и установили они богослужебные обряды и ритуалы, сохраняя в них все соответствия, которые (должны быть) между ними и последним божественным законом. И принял это Аллах Всевышний у них, и сохранились слава и почитание до нашего времени и до дня воскресения как доказательство хорошего принятия.

Суждения арабов об этом расходятся.

Первый, кто установил в нем идолов, — 'Амр б. Лухайй б. Галуса б. 'Амр б. 'Амир, когда он начальствовал над своим родом и управлял делами Храма. Затем он отправился в город ал-Балка', в аш-Шаме (Сирии), и увидел там людей, поклоняющихся идолам. Он спросил их об этих идолах, и они сказали: «Это — господа, которых мы изготовили в виде небесных храмов и человеческих фигур. Их именем мы просим помочь, и мы получаем помощь, их именем мы просим дать воду, и мы получаем воду, их именем мы просим исцелить, и мы получаем исцеление». Это удивило 'Амра, и он попросил у них одного из их идолов, и они дали ему Хубала[7]. С ним он отправился в Макку и

[6] История с Агарью, Авраамом и Исма'илом имеет и другую подоплеку, также достаточно известную. Авраам вынужденно (по настоянию своей жены) отправил Агарь — свою наложницу с нагульным от него сыном в это безлюдное место, ставшее затем для мусульман благословенным. По преданию, Агарь металась между холмами ас-Сафа и ал-Марва в поисках воды, оставив Исма'ила в том месте, где затем забил священный источник Замзам.

[7] Эта версия расходится с тем, что передал Хишам ал-Калби. Согласно последнему, 'Амр б. Лухайй привез из ал-Балка' идолов (имена их не названы) и поставил их вокруг ал-Ка'бы. Из дальнейшего проясняется, что он дал пять идолов, упомянутых в Коране в связи с Ноем (Нухом) и потопом (Коран 71:23/22). Это: Вадд, Сава', Йагус, Йа'ук и Наср, которым поклонялся народ Ноя (*ал-Калби*. Идолы, 15–16, 23). Что касается Хубала, то первым поставил его Хузайма б. Мудрик б. ал-Йа'с б. ал-Мудар, поэтому его и называли «Хубал Хузаймы». Он был из красного сердолика в виде человека с отломанной правой рукой. Таким он попал к курайшитам, и они сделали ему руку из золота. Он

установил его в ал-Ка‘бе. Вместе с Хубалом были Исаф и На’ила[8] в виде супружеской четы. ‘Амр призвал людей почитать их, стараться снискать их расположение и через них снискать благоволение Аллаха Всевышнего. Это было в начале царствования Шабура Зу-л-актафа[9] до тех пор, пока Аллах Всевышний не явил /234/ ислам. Тогда они были вынесены и уничтожены. Благодаря этому признана ложь тех, кто сказал, что священный Дом Аллаха это — именно храм Сатурна (Зухал): первостроитель соорудил его сообразно с известными звездами и принятыми связями и назвал его храмом Сатурна. Ради этой идеи постоянное пребывание в нем связывается с вечностью, а почитание его — со встречей, потому что Сатурн указывает на вечность и продолжительность жизни больше, чем указывают на это прочие планеты. Это — заблуждение, потому что первостроитель опирался на божественное Откровение через обладателей божественного Откровения.

Храмы, устроенные для поклонения.

Далее, знай, что храмы делятся на храмы идолов и храмы огня. О местах, которые были храмами огня, мы уже рассказали там, где /речь шла/ об учениях огнепоклонников. Что касается капищ идолов, которые были у арабов и индийцев, то это — семь известных, знаменитых храмов, построенных сообразно с семью планетами[10]. Среди

находился внутри ал-Ка‘бы, и перед ним лежало семь стрел, на которых гадали (установление отца ребенка, брак, кончина и т.д.) (*ал-Калби*. Идолы, 24). Подробнее о Хубале см.: *Fahd T.* Le Panthéon del´Arabie Centrale à la veille del´Hégire. P., 1968, 95–103. Рассказ аш-Шахрастани восходит, вероятно, к ал-Мас‘уди (ср.: *ал-Мас‘уди.* Мурудж, IV, 46).

[8] Сюжет этой легенды упоминает ниже и аш-Шахрастани. Позже, когда забылась история прелюбодеяния Исафа и На’или в Храме, некоторые арабские племена (в том числе и курайшиты) стали поклоняться им. Первыми приняли этих идолов, дав им имена по воспоминаниям, хуза‘иты, к которым принадлежал вышеупомянутый ‘Амр б. Лухайй (*ал-Калби*. Идолы, 16). См.: *Fahd*. Panthéon, 103–109.

[9] Сасанидский царь Шапур Зу-л-актаф правил с 309 по 379 г. О нем и его прозвище см.: *ал-Мас‘уди*. Мурудж, II, 175–177.

[10] Аш-Шахрастани говорит о существовании семи известных храмов идолопоклонников, однако при поименном перечислении их он называет только шесть. Вероятно, седьмым (первым по порядку) он считал вышеупомянутый храм в честь Сатурна — нынешнюю ал-Ка‘бу, хотя эту версию он отвергнул. Однако ал-Мас‘уди, которому аш-Шахрастани, по всей вероятности, следует в этом рассказе, первым из семи известных храмов описывает именно Байт ал-Харам, т.е. Священный Храм в Макке, отмечая также, что некоторые люди утверждали, будто это — храм Сатурна. Непрекращающееся почитание этого храма в течение веков, по их мнению, связано именно с тем, что его покровителем был Сатурн — самая стабильная из планет, гарантирующая вечность, непоколебимость и неизменность этого храма.

В том же порядке и с теми же названиями, как и у ал-Мас‘уди (ср.: *ал-Мас‘уди.* Мурудж, IV, 44–53), аш-Шахрастани перечисляет еще пять храмов, сопровождая этот перечень, однако, лишь кратким (в отличие от ал-Мас‘уди) пояснением. Несовпадающим в двух списках оказывается лишь один из семи храмов. У ал-Мас‘уди вместо

них такие, в которых были идолы, но затем их превратили в /храмы/ огня, и такие, которые не изменялись. Между идолопоклонниками и огнепоклонниками были многочисленные расхождения, положение их изменялось, и каждый, кто овладевал и одерживал победу, приспосабливал храм к ритуалу своего учения и своей религии. Среди них (этих храмов):

«Храм парсов» на вершине горы в Исфахане, /на расстоянии/ трех *фарсах*ов; в нем были идолы до тех пор, пока их не извлек /оттуда/ царь Каштасиб (Виштаспа), когда он стал огнепоклонником и сделал его храмом огня[11].

Храм, который в Мултане, на земле индийцев, в нем — идолы, которые не изменялись и не заменялись[12].

«Храма Мултан в Индии» (третий в перечне аш-Шахрастани, — о нем см. примеч. 11) подробно описан седьмым по счету «Храм на возвышенностях Китая». По преданию, этот храм был воздвигнут неким ʻАмуром, потомком Ноя, по случаю начала его царствования. Согласно другой версии, храм был сооружен в древности одним из тюркских царей. Он состоял из семи палат, каждая палата имела семь окошек, напротив каждого окошка стояла фигура идола, сделанная из драгоценного камня (яхонта, халцедона, изумруда и т.д.) и олицетворявшая одно из семи небесных тел (двух светил — Солнца и Луны и пяти планет — Меркурия, Венеры, Марса, Юпитера и Сатурна). В этом храме, по представлениям его почитателей, хранились сокровенные знания о воздействии небесных тел на земное бытие: всякое движение и действие в этом мире порождается соответственно движением небесных тел.

[11] Каштасиб (Гуштасп, греч. Гистасп) — арабская форма передачи имени легендарного царя Виштаспа. Согласно одной из зороастрийских традиций, Кави (Кай) Виштаспа, причисляемый к династии, или роду, великанов Кайанидов, был первым царем, кто принял новую веру Зороастра (Зарадушты), не признанного своим народом, и был вынужден вести войну с соседними правителями, приведшую к принятию учения Зороастра не только в его стране, но и за ее пределами. Согласно ал-Бируни, опиравшемуся на более позднюю ирано-сасанидскую традицию, новое учение зародилось в Азербайджане, нашло сторонников в Балхе и оттуда распространилось на большую территорию. Пропаганда зороастризма сопровождалась воздвижением храмов огня от Китая до ар-Рума (*Бируни*. Индия, II, 66–67).

В.В. Бартольд (Туркестан в эпоху монгольского нашествия // *В.В. Бартольд*. Сочинения. Т. I, 224, примеч. 5) отметил, что жителей одного из нынешних селений исторического Осрушана, Вагат, считают потомками царя Каштасиба.

Что касается «Храма парсов» в Исфахане, который, якобы, Виштаспа превратил из «храма идолов» в «храм огня», то дополнительных сведений о нем обнаружить не удалось. Ал-Масʻуди (Мурудж, IV, 47, в изд. — храм Марабин) добавляет только, что «этот храм почитается магами до настоящего времени».

[12] Идол в Мултане, воздвигнутый в глубокой древности в честь Солнца и потому названный Адитья («сын Адити» — так именовали семь божеств ведического пантеона, в том числе солнечные божества Митра, Сурья и Саватир, — *Бируни*. Индия, II, 134, примеч. 9), считался одним из знаменитых идолов Индии. Сделанный из дерева, покрытый красным сафьяном, с двумя красными яхонтами в глазах, он находился во дворце, построенном из обожженного кирпича на возвышенном месте. Со всех краев к нему устремлялись и совершали паломничество многочисленные почитатели, что явилось причиной процветания Мултана и скопления в нем богатств. Это осознали

Храм Садусан, также на земле индийцев, и в нем — огромные, чрезвычайно удивительные идолы[13]. Индийцы посещают оба эти храма в /разные/ времена года, совершая паломничество и устремляясь к ним.

/Храм/ ан-Наубихар, который построил Мануджихр в городе Балхе в честь Луны; когда же победил ислам, жители Балха разрушили его[14].

Храм Гумдан, который в городе Сан‘а ал-Йаман; его построил ад-Даххак в честь Венеры (аз-Зухара), а разрушил его ‘Усман б. ‘Аффан — да будет доволен им Аллах![15].

арабские завоеватели: выказав поначалу пренебрежение к идолу (ему на шею был повешен кусок коровьего мяса — священного для индийцев животного), Мухаммад б. ал-Касим б. ал-Мунаббих, завоеватель Мултана, счел, однако, за благо оставить его, как он был, и даже построил там соборную мечеть. Однако карматы, овладев Мултаном, разбили того идола и перебили его жрецов, а капище превратили в новую соборную мечеть, закрыв старую из ненависти к деяниям Умаййадов. Позже, когда *амир* Махмуд освободил от карматов Мултан, пятничную молитву восстановили в старой мечети, а карматская оказалась заброшенной (*Бируни*. Индия, II, 134–135). См. также: *Ибн ан-Надим*. Ал-Фихрист, 410.

[13] Храм Садусан (вар. Шарусан, Сивастан; *ал-Мас‘уди*. Мурудж, IV, 47, вероятно, ошибочно — Мандусан/Мандумийан) в ас-Синде, по течению «реки Синд». Аш-Шахрастани повторяет здесь сведения ал-Мас‘уди. Последний сообщает еще, что этот храм построен из магнетита и известен в «стране индийцев», так что желающие подробнее узнать о нем могут сделать это сами.

[14] Ан-Наубихар («Новый Вихар») — буддийский монастырь (navavihāra), существовавший уже в VII в. около (или в *рабад*е) г. Балха и разрушенный вместе с городом во время арабского завоевания. В X в. здание монастыря уже находилось в развалинах. Предание превратило буддийский монастырь в «храм огня» или в сооружение мифических персидских царей. В описании самых ранних арабских источников ан-Наубихар — «храм идолов» (*Бартольд*. Соч., VII, 43, 48, 54, 366, 367, 469).

Ал-Мас‘уди сообщает, что цари тех земель высоко чтили служителей храма ан-Наубихар. Они повиновались верховному жрецу Храма, полагались на его мудрость, посвящали ему имущество. Верховный жрец, которому доверялось богослужение, носил титул *Бармак*. По преданию, отсюда пошло название известного дома Бармакидов, поскольку Халид б. Бармак, родоначальник Бармакидов, был якобы потомком жрецов этого храма. По сведениям ал-Мас‘уди, этот храм был одним из самых высотных сооружений. Он был увенчан копьями (пиками) с длинными (не менее ста локтей) полотнищами из зеленого шелка, сильно развевавшимися на ветру. Храм занимал также большую площадь. По свидетельству одного из «знатоков-исследователей» (*ахл ад-дирайа ва-т-танкир*), на вратах храма было написано по-персидски изречение «пророка сабиев», «обновителя богослужения идолам» Будасафа (царствование легендарного Тахмураса, — *ал-Мас‘уди*. Мурудж, II, 111) о том, что «врата царства» нуждаются в трех вещах — в уме, терпении и богатстве (*ал-Мас‘уди*. Мурудж, IV, 48–49).

[15] Время постройки Храма Гумдан не установлено. Существовали предания, что он был выстроен после потопа по приказу Сима, сына Ноя, или Соломона, сына Давида. Бытовало также представление, что он был воздвигнут в честь Венеры ад-Даххаком — легендарным «царем» (полудемон-получеловек) из древнеиранской (мифологической) династии Пешдадидов (см., например: *Бируни*. Памятники, I, 48; *ал-Мас‘уди*. Мурудж, IV, 49, — автор видел развалины этого храма в 332/944 г.).

Храм Кавусан, его построил в городе Фаргана царь Кавус как удивительное сооружение в честь Солнца, а разрушил его ал-Му‘тасим[16].

Знай, что арабы — разных категорий: одни из них — «отрицающие», другие — «постигающие» какой-либо вид познания[17].

Йаманские предания связывают воздвижение этого храма с именем йаманского царя Лийашраха б. Йахдиба. Это был замок-крепость на скале, расположенной между горами Нукум и Айнам. В описаниях историков и поэтов Гумдан представлен величественным и грандиозным сооружением из цветного мрамора, многоэтажным, увенчанным чем-то вроде террасы для обозрения (*манзар*) и бесед (*маджлис*). Довольно подробное описание этого замка (с указанием точных координат и размеров) содержится в сочинении Йакута (Му‘ждам, III, 811–812). Внутри замка-дворца, отмечает он, на угловых опорах располагались огромные фигуры львов из желтой меди, изготовленные таким образом, что когда ветер проникал внутрь этих львов (через задний проход), то из их раскрытых пастей вырывался львиный рев. Изнутри дворец освещался светильниками, свет от которых в ночное время высвечивал весь дворец, казавшийся со стороны освещенным молниями.

Некоторые из этих характеристик содержатся в поэзии южноаравийских поэтов (‘Алкама, Умайя б. Аби-с-Салт и др.), считавших Гумдан резиденцией химйаритских царей (последнее обстоятельство оспаривается). Поэтическое описание замка дал крупнейший ученый средневекового ал-Йамана — ал-Хамдани (ум. в конце 30-х годов X в.). Вот некоторые из его характеристик, перекликающиеся с описанием Йакута.

Он доходил до середины небес, возвышаясь на двадцать этажей, не меньше!

Облака венчали его чалмой, и мрамором он опоясан и одет...

На каждом углу его голова летящего орла или голова льва из меди, рычащая...

На верху его, над всем этим, — манзар, выложенный мрамором... (цит. по кн.: *Пиотровский М.Б.* Южная Аравия в раннее средневековье. М.: Наука, ГРВЛ, 1985, 182).

Сведений о культовом предназначении храма Гумдан не имеется.

Замок Гумдан был разрушен в 525 г. абиссинскими завоевателями, но затем восстановлен. После персидской оккупации (570 г.) он служил резиденцией Сайфа б. Зи Йазана. Окончательно был разрушен во время исламского завоевания. Существует рассказ о том, что когда дворец был разрушен по приказу халифа ‘Усмана, *кахин*ы (прорицатели, предсказатели) поведали последнему, что разрушитель этого дворца будет убит. И халиф якобы приказал восстановить его. На одном из деревянных брусьев разрушенного дворца была обнаружена надпись, вылитая из свинца: «Будь невредим, Гумдан! Кто разрушит тебя, тот будет убит!» И, как известно, халиф ‘Усман был убит. См.: *Löfgren O.* Ghumdan // EI^2, II, 1121–1122.

[16] Храм Кавусан (6-й храм в описании ал-Мас‘уди) построен, по преданию, легендарным царем Кай-Кавусом (Кави-Усан) из династии Кайанидов (до Виштаспы) в Фергане (к востоку от Шаша) в честь «Величайшего Устроителя» (*ал-мудаббир ал-а‘зам*) — Солнца. Он был разрушен по приказу аббасидского халифа ал-Му‘тасима (218/833–227/842). Дополнительные сведения о разрушении храма Кавусан ал-Мас‘уди изложил в другом сочинении — Ахбар аз-заман, к которому он и отсылал желающих узнать об этом подробнее (*ал-Мас‘уди*. Мурудж, II, 123–127; IV, 51).

[17] Арабы «отрицающие» (*ал-му‘аттила*) и арабы «постигающие» (*ал-мухассила*). В раннемусульманской богословско-полемической литературе *ал-му‘аттила* употреблялось прежде всего как одно из обозначений му‘тазилитов, «отрицавших» «божественные атрибуты» в антропоморфном понимании. Средневековые авторы шире толковали это название, перенося его на тех, кто в той или иной мере отрицал посланническую миссию, воскресение мертвых и т.д. Название *ал-мухассила* по другим источникам мне неизвестно.

«Отрицающие» арабы, их — /несколько/ категорий.

Не признающие Творца, воскресения и возвращения (из небытия).

Одни из них не признавали Творца, воскресения и возвращения (из небытия). Они признавали воскрешающую природу и губительное время. Это о них поведал Славный Коран: «И сказали они: „Это ведь — только наша ближняя жизнь; умираем мы и живем…“» — как указание на ощущаемые силы природы в низшем мире и как ограниченность жизни и смерти соединением воедино этих сил и их разложением на части. Соединяющее — это природа, а уничтожающее — это время: «...губит нас только время. Нет у них об этом никакого знания, они ведь только предполагают!» (Коран 45:23/24). И как доказательство против них в стольких *айат*ах и в стольких *сур*ах приведены необходимые умозрительные заключения и относящиеся к творению *айат*ы! Так, Всевышний сказал: «Неужели они не вразумились, что у их сотоварища нет одержимости? Он ведь — только ясный увещатель» (Коран 7:183/184); «Неужели они не размышляли о власти над небесами и землей?..» (Коран 7:184/185); Он сказал «...неужели они не размышляли обо всем, что создал Аллах?..» (Коран 7:184/185); «Скажи: „Разве вы не веруете в того, кто сотворил землю в два дня?.. “» (Коран 41:8/9); «О люди! Поклоняйтесь вашему Господу, который сотворил вас…» (Коран 2:19/21). Так, необходимые доказательства сотворения свидетельствуют о Творце и о том, что Он вполне способен на первоначальное сотворение и возвращение (из небытия).

Не признающие воскресения и возвращения.

Другие признавали Творца, начало сотворения и первоначальное создание, но не признавали воскресения и возвращения (из небытия). Это о них поведал Коран: «И приводит Он нам притчи и забыл про свое творение. Он говорит: „Кто оживит кости, /236/ которые истлели?“» (Коран 36:78). И в качестве доказательства против них Он привел первоначальное творение, раз они признали первотворение. Он — велик Он и славен! — сказал: «Скажи: „Оживит их тот, кто создал их в первый раз...“» (Коран 36:79). И /еще/ Он сказал: «Разве ж Мы изнемогли в первом творении? Да — они в сомнении о новом творении» (Коран 50:14/15).

Не признающие посланников — идолопоклонники.

Третья категория арабов признавала Творца, начало сотворения и некий вид возвращения, но не признавала посланников и поклонялась идолам. Они утверждали, что это — их заступники пред Аллахом в будущем жилище. Они совершали к ним паломничество, зака-

лывали ради них жертвенных животных, совершали жертвоприношения, старались снискать их расположение через богослужебные обряды и ритуалы, они устанавливали дозволенное и запретное. Это — большинство арабов, кроме небольшой части из них, о которых мы расскажем. Это о них поведало божественное Откровение: «И сказали они: „Что с этим посланником? Он ест пищу и ходит по рынкам…“» (Коран 25:8/7) — до Его слов «Следуете вы только за человеком очарованным!» (Коран 25:9/8). В качестве доказательства против них приводится то, что все посланники были подобны этому: Аллах Всевышний сказал: «И до тебя Мы не посылали посланников, которые бы не ели пищи и не ходили по рынкам...» (Коран 25:22/20).

Сомнения арабов.

Сомнения арабов ограничивались вот этими двумя сомнениями: одно из них — непризнание воскресения как воскресение тел, второе — отрицание воскресения как воскресение посланников.

В отношении первого они говорили: «Разве, когда мы умрем и станем прахом и костями, разве мы будем воскрешены? Или отцы наши первые?» (Коран 37:16–17), и подобные этому *айат*ы. Они выражали это в своих стихах. Некто из них сказал:

Жизнь, затем смерть, затем воскрешение — небылица Хурафы, о Умм ‘Амр[18].

/237/ У одного из них в элегии участникам (битвы) при Бадре из числа многобожников /говорится/:

Что с колодцем — колодцем Бадра из черного (орехового) дерева, увенчанного могильной насыпью?!

Посланник возвещает нас о том, что мы будем жить. Но какая же жизнь у разложившихся остатков трупа и черепов?!

Некоторые арабы верят в переселение душ, говоря: когда человек умирает или его убивают, кровь его головного мозга соединяется с частицами его туловища и членов, и он поднимается /из могилы/ ноч-

[18] Поэт сравнил эти верования с невероятной историей, рассказанной человеком по имени Хурафа из племени ‘узра: похищенный якобы *джинн*ами и возвращенный к своим, он рассказывал такие небылицы, что соплеменники обвинили его во лжи.

Судя по тому, что Хурафа был ‘узритом (ветвь южнойаманского племенного объединения кахтан), можно предположить, что автор приведенного *байт*а был связан с кахтанитской традицией. В таком случае обращение «о Умм ‘Амр» может быть истолковано как прием поэтического повествования, характерный для химйаритской повествовательной традиции. Так, стихотворения о легендарной истории правления химйаритского царя Ас‘ада ал-Камила (первая половина V в.), приписываемые ему или героям кахтанитского предания из других эпох, строятся как обращения к жене царя — Умм ‘Амр (см.: *Пиотровский М.Б.* Предание о химйаритском царе Ас‘аде ал-Камиле. М.: Наука, ГРВЛ, 1977, 55).

ной птицей, а затем каждые сто лет возвращается к вершине могилы. Посланник Аллаха — мир ему! — не одобрил этого у них, сказав: «Нет ни птицы, ни заразы, ни змеи»[19].

Что касается второго сомнения, то непризнание ими воскресения Посланника — да благословит его Аллах и да приветствует! — в облике человека было наиболее сильным, а их упорство в этом — наиболее красноречивым. Божественное Откровение поведало о них словами Всевышнего: «Удерживает людей уверовать, когда пришло к ним верное руководство, только то, что они говорят: „Неужели же послал Аллах человека посланником?“» (Коран 17:96/94); «Неужели люди поведут нас прямым путем?» (Коран 64:6). — Кто признавал ангелов, хотел, чтобы явился ангел с небес: «И они сказали: „...Если бы был ниспослан к нему ангел...“» (Коран 25:8/7), а кто не признавал их, говорил: «Наш заступник и средство (снискания благоволения) у Аллаха Всевышнего — это водруженные идолы. Что касается повелений и предписаний со стороны Аллаха, то это — неизвестное».

Идолы арабов и симпатии последних.

И они поклоняются идолам, которые суть средства (снискания благоволения): Вадд, Сува‘, Йагус, Йа‘ук и Наср. Вадд был у калбитов, а это в Думат ал-Джандал, Сува‘– у хузайлитов, они совершали к нему паломничество и совершали ему жертвоприношения; Йагус — у мазхиджитов и у племен из ал-Йамана; Йа‘ук — у хамданитов и Наср — у зу-л-кула‘а на земле химйаритов[20]. Ал-Лат была у сакифитов в ат-Та’ифе, ал-‘Узза — у курайшитов и всего *бану* кинана и у части *бану* сулайм, Манат — у ауситов, хазраджитов и гассанитов[21]. Хубал — самый важный у них идол, он находился на задней стороне ал-Ка‘бы, Исаф и На’ила — на (холмах) ас-Сафа и ал-Марва, их установил ‘Амр б. Лухайй и в их честь совершал жертвоприношения напротив ал-Ка‘бы. (Арабы) утверждали, что оба они были джурхумитами — Исаф б. ‘Амр и На’ила бинт Сахл, они страстно полюбили друг друга и совершили блуд /238/ в ал-Ка‘бе, и оба были превраще-

[19] Речь идет о поверьях арабов: птицы вроде сов, в которых переселяются души умерших (подробнее об этом см.: *ал-Мас‘уди*. Мурудж, III, 311–312); змея, которая гложет внутренности человека, когда он голоден. Эти представления связаны с верой человека в будущую, потустороннюю жизнь. Идея переселения душ в птиц была распространена среди многих народов. См., например: *Fahd*. Panthéon, 3.

[20] Подробнее об этих идолах см.: *ал-Калби*. Идолы, указ.; *Fahd*. Panthéon, указ.

[21] Наиболее ранними и почитаемыми у арабов до ислама были идолы «дочерей Аллаха» — Манат, ал-Лат и ал-‘Узза (они часто упоминаются в Коране). Подробное описание этих идолов и связанного с ними культа дал Хишам ал-Калби (Идолы, 17–21). См. также: *Fahd*. Panthéon, 123–126 (Манат), 111–120 (ал-Лат), 163–182 (ал-‘Узза и связь культа этих трех идолов/богинь с культом Венеры, воплощенной в семитскую богиню Ба‘ла).

ны в камень. (Другие) говорили: нет, это были два идола, которых доставил ‘Амр б. Лухайй и установил на (холме) ас-Сафа.

У *бану* милкан из кинанитов был идол, которого называли Са‘дом, а это именно тот, о котором кто-то из них сказал[22]:

Мы пришли к Са‘ду, чтобы он нас соединил, но рассеял нас Са‘д, и мы /теперь/ не имеем ничего общего с Са‘дом!

Разве Са‘д нечто иное, чем скала на пустынной земле?! Он не зовет ни к ложному, ни к правильному пути!

Арабы, когда взывали (к богу) и славословили, говорили:

Вот я перед тобой, о боже! Вот я перед тобой! Вот я перед тобой!
Нет тебе сотоварища, кроме сотоварища,
который у тебя! Ты владеешь им и тем, чем владеет он!

Среди арабов /были/ такие, которые склонялись к иудаизму, такие, которые склонялись к христианству, и такие, которые чувствовали расположение к сабеизму и верили в «лунные стоянки», как верили астрологи в планеты, будто они двигаются, становятся неподвижными, отправляются в путь, пребывают на месте только благодаря одной из «лунных стоянок»[23]. Они говорили: нас оросило дождем благодаря такой-то «лунной стоянке».

---

[22] Подробнее об этом идоле см.: *ал-Калби*. Идолы, 28; *Fahd*. Panthéon, 147–150.

[23] Речь идет об изменении положения луны по отношению к последовательно сменяющимся группам звезд. Среда обитания и кочевой образ жизни издревле развили у арабов пристальное внимание к звездному небу, приведшее к установлению ими прямой связи между движениями небесных светил и атмосферными и метеорологическими явлениями на земле. Исчисление времени по ночам, прогноз погоды, благоприятное для земледельческих работ время года и т.д. по многовековой практике определялись в связи с ежегодным восходом и заходом известных звезд и с изменением положения луны по отношению к ним. Таких положений, четко фиксированных, арабы определили 28 и дали им название «лунных станций», или «стоянок» (*маназил ал-камар*). В соответствии с этим они разделили небесную сферу на 28 частей — «лунных стоянок», так что в каждом созвездии Зодиака оказалось две и одна треть «стоянки», а от «восхода» одной «стоянки» до «восхода» следующей проходит 13 дней (в сумме это дает 364 дня). «Восходы» и «заходы» «лунных стоянок» и одновременно их влияние на метеорологические явления они обозначали термином *анва’* (ед.ч. *нау’*). Приметы, связанные с *анва’*, накапливались и закреплялись чаще всего в рифмованной форме, удобной для запоминания. Так, например, один из поэтов сказал: «Когда Луна — полная и противостоит Плеядам, / то приходит начало холода и зима». Впоследствии приметы были записаны, и сложился самостоятельный жанр литературы — *Кутуб* (или *Абваб*) *ал-анва’*.

Поскольку каждая из 28 «лунных стоянок» была тесно связана с кругом определенных метеорологических явлений, то соответствующие представления зачастую переносились непосредственно на звезды: говорили, что такая-то звезда посылает дождь, а такое-то положение «лунной стоянки» (*нау’*) означает бурю, дождливую погоду и т.д. См.: *Бируни*. Памятники, I, 384–388; *Крачковский И.Ю.* Избранные сочинения. Т. IV. М.–Л., 1957, 38–39.

Некоторые из них чувствовали расположение к ангелам и поклонялись им, — но поклонялись они бесам, — и верили в то, что они — дочери Аллаха — да вознесётся над этим Аллах превознесением великим!

Раздел второй

«Постигающие» из арабов.

Их знания.

Знай, что арабы во времена *ал-джахилии* опирались на три вида знаний. Один из них — генеалогия, история и религии. Они считали это благородным видом (знаний), особенно знание /239/ родословной пращуров Пророка — благословение и мир ему! — а осведомленность в этом — Светом, идущим от спинного хребта Ибрахима (Авраама) к Исма‘илу — мир им обоим! — и продолжавшимся в его потомстве до тех пор, пока он не проявился частично в чертах лица ‘Абд ал-Мутталиба — «господина долины», «седины славы», ему поклонился величайший слон, — к нему относится рассказ о «владельцах слона»[24].

С представлениями об *анва’* связаны разного рода гадания «предсказателей» (ед.ч. *кахин*) и «гадателей» (по приметам, — *кафа*, ед.ч. *ка’иф*), которые резко осуждал Мухаммад, о чем упоминает и аш-Шахрастани (см. выше, перевод).

[24] Предание (вероятно, более позднее) приписывает ‘Абд ал-Мутталибу, деду пророка Мухаммада, значительную роль в событиях, связанных с походом Абрахи на Макку, имевшим место, вероятно, в 50–60 гг. VI в. Эфиопский наместник ал-Йамана, ставший независимым правителем Химйаритского царства, Абраха (535–558) предпринял поход на Макку, чтобы установить контроль над северными торговыми путями и препятствовать росту новых торговых и религиозных центров, в первую очередь Макки. В войске эфиопов был боевой слон, чрезвычайно поразивший макканцев: большинство их в страхе бежало в горы (якобы по совету ‘Абд ал-Мутталиба). Войско Абрахи вошло в опустевший город, намереваясь разрушить ал-Ка‘бу, но, как гласит предание, слон остановился и опустился на колени перед Храмом. ‘Абд ал-Мутталиб вступил в переговоры с Абрахой (возможно, с его военачальником), и тут произошло какое-то стихийное бедствие (налетели «стаи птиц» и камнями забросали и перебили значительную часть вражеского войска). К тому же среди «владельцев слона» (войско Абрахи) началась эпидемия. Остатки армии Абрахи бежали, многие погибли в пустыне без проводников. Сам Абраха, тяжело больной, едва добравшись до Сан‘ы, вскоре умер.

Эти события оставили глубокий след в памяти арабов, в частности, в доисламской поэзии. «Год слона» стал одной из опорных дат макканской хронологии. «Поход слона», чудесное спасение Макки и небесное наказание посягнувшим на будущую святыню мусульман стали сюжетом одной из самых кратких и выразительных *сур* Корана — *сур*ы «Слон»:

Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного!

Разве ты не видел, как поступил Господь твой с владельцами слона?

Разве Он не обратил их козни в заблуждение?

Благословением этого Света Аллах Всевышний устранил зло Абрахи и послал на них «птиц стаями».

С благословения этого Света он (‘Абд ал-Мутталиб) увидел то виде́ние с сообщением о месте (священного источника) Замзам и о нахождении самки газели и мечей, которые спрятали джурхумиты[25].

С благословения этого Света ‘Абд ал-Мутталибу был внушен обет, который он дал относительно принесения в жертву десятого из своих детей, и этим гордился Пророк — благословение и мир ему! — сказав: «Я — сын двух принесенных в жертву», имея в виду под «первым принесенным в жертву» Исма‘ила — мир ему! — а это — первый, на кого снизошел Свет, но он скрывался, а под «вторым принесенным в жертву» — ‘Абд Аллаха б. ‘Абд ал-Мутталиба, а это — последний, на кого снизошел Свет и проявился полностью[26].

И послал Он на них птиц стаями?

Бросали они в них камни из обожженной глины.

И сделал Он их точно нива со съеденными зернами (Коран 105).

Подробнее о «походе слона» см.: *Пиотровский М.Б.* «Поход слона» на Мекку (Коран и историческая действительность) // Ислам: Религия, общество, государство. Отв. ред. П.А. Грязневич, С.М. Прозоров. М.: Наука, ГРВЛ, 1984, 28–35; *Пиотровский М.Б.* Коранические сказания. М.: Наука, ГРВЛ, 1991, 160–161.

Упомянутые в тексте аш-Шахрастани почетные прозвища ‘Абд ал-Мутталиба «господин долины» (*саййид ал-вади*) и «седина славы» (*шайбат ал-хамд*) подразумевают следующее. Ал-Вади — это, вероятно, *ал-вади ал-мукаддас* («Священная долина»); ал-Мас‘уди (Мурудж, III, 259) называет его «господином Макки». Прозвище *шайбат ал-хамд* связано, вероятно, со вторым именем ‘Абд ал-Мутталиба — Шайба б. Хашим.

[25] Замзам — священный для мусульман источник (колодец) воды, расположенный неподалеку от ал-Ка‘бы и являющийся одним из объектов паломничества. По преданию, этот источник был чудесным образом открыт во время скитаний Агарь и ее сына от Авраама — Исма‘ила. Со временем заброшенный, Замзам был вторично открыт по указанию ‘Абд ал-Мутталиба, получившего право распоряжаться его водой.

При расчистке колодца из него были извлечены две золотые статуэтки газели (аш-Шахрастани говорит только об одной — «самке газели»), украшенные жемчугами и драгоценными камнями, семь мечей, изготовленных в ал-Кала‘а (близ Хулвана, в ал-‘Ираке), и пять длинных кольчуг. Из мечей была выкована дверь для ал-Ка‘бы, одну золотую статуэтку газели пустили на отделку этой двери, а вторую поместили внутрь ал-Ка‘бы (*ал-Мас‘уди*. Мурудж, III, 258–259).

По преданию, все это добро спрятали в колодец джурхумиты — древние обитатели ал-Йамана, переселившиеся в район Макки и изгнавшие оттуда амаликитов, но в свою очередь вытесненные хуза‘итами.

[26] Аврааму приснился сон, будто Аллах требует от него принести в жертву своего сына — «кроткого юношу», рождение которого у престарелого Авраама и его старухи предсказали ангелы. Авраам уже приготовился принести жертву с согласия обреченного на это сына, но Аллах, удовлетворившись его готовностью, объявил, что «явное испытание закончено» (Коран 37:103/107), и жертва была заменена животным (*Пиотровский*. Сказания, 82; *он же*. Ибрахим // ИЭС).

В подобной ситуации, согласно мусульманскому преданию, оказался и ‘Абд ал-Мутталиб. После рождения десятого сына он стал гадать на стрелах (перед идолом

С благословения этого Света ‘Абд ал-Мутталиб повелел своим детям оставить несправедливость и притеснение, побуждал их к благородным нравам и удерживал их от низких поступков.

С благословения этого Света ему было передано рассмотрение тяжб арабов и суд между тяжущимися, — для него была положена подушка перед ал-Мултазамом[27], так чтобы он опирался на ал-Ка‘бу и рассматривал тяжбы людей.

С благословения этого Света он сказал Абрахе: «Поистине, у этого Храма есть Господин, который охраняет его и защищает его»[28]. И об этом он сказал, поднявшись на гору Абу Кубайс:

Не думай о том, чтобы мужчина защищал свое не заповедное место — защищай свои места поселения!

Их крест и их сила не одолеют вероломно твою силу.

Если Ты покинешь их и нашу Ка‘бу, то так тебе заблагорассудилось!

С благословения этого Света он говорил в своих завещаниях, что «причиняющий несправедливость не уйдет из этого мира, пока не отомстит /240/ ему Аллах и не постигнет его наказание», пока не погиб человек, причинявший несправедливость, умер естественной смертью, которого не постигло наказание. Об этом спросили ‘Абд ал-Мутталиба, он подумал и сказал: «Клянусь Аллахом, за этим жилищем есть жилище, в котором добродетельный вознаграждается за свои благодеяния, а поступающий дурно наказывается в нем за свои злодеяния».

На признание им начала сотворения и возвращения (из небытия) указывает то, что он гадал на стрелах о своем сыне ‘Абд Аллахе, говоря:

Хубала, в ал-Ка‘бе) — кого принести в жертву, чтобы выполнить данный им Богу обет. Не желая терять любимого сына ‘Абд Аллаха (будущего отца Мухаммада), на которого показало гадание, он вторично бросал стрелы, поставив взамен этой жертвы сто верблюдов. Повторное гадание освободило ‘Абд ал-Мутталиба от тяжкого обета — пожертвовать сыном (*ал-Калби*. Идолы, 24; *ал-Мас‘уди*. Мурудж, III, 259).

[27] Ал-Мултазам — та часть макканского храма, которая расположена между входом в храм и углом его, где находится черный камень.

[28] Согласно историческому преданию, это только вторая часть фразы, сказанной ‘Абд ал-Мутталибом Абрахе. Вырванная из конкретных обстоятельств и усеченная, она не раскрывает истинного мотива и акцента высказывания ‘Абд ал-Мутталиба. Как повествует предание, при подходе к Макке войско Абрахи захватило стадо верблюдов, двести из которых принадлежали ‘Абд ал-Мутталибу, в то время хранителю ал-Ка‘бы. Последний выехал навстречу Абрахе попросить о своих верблюдах (это подтверждает ал-Мас‘уди — Мурудж, III, 260), что немало удивило Абраху: знатный макканец просит не о святыне, которую царь намеревался уничтожить, а о своих верблюдах. На это ‘Абд ал-Мутталиб и сказал: «Я — хозяин верблюдов, а у Храма — свой хозяин, и он защитит его!» (см., например: *Пиотровский*. «Поход слона», 28).

О, Господи! Ты — властитель, достойный хвалы! Ты — мой Господь,

Творец, создающий людей в начале и возвращающий их к жизни в день воскресения!

От тебя — вновь приобретенное и наследственное!

На признание им состояния посланничества и достоинства пророчества указывает то, что когда макканцев постигла великая засуха и в течение двух лет отвращала от них дождевые облака, он велел Абу Талибу, своему сыну, принести Избранника — Мухаммада — да благословит его Аллах и да приветствует! Он принес его, — а тот — грудной младенец в пеленках, — и ‘Абд ал-Мутталиб положил его к себе на руки, обратился лицом к ал-Ка‘бе, подбросил его к небу и сказал: «О Господи! Заклинаю этим мальчиком!» Он подбросил его второй раз и третий, говоря: «Заклинаю этим мальчиком! Напои нас орошающим, продолжительным, ливневым дождем!» Не прошло и часа, как тучи покрыли со всех сторон небо и задождили, так что люди испугались за мечеть. А Абу Талиб продекламировал те стихи, оканчивающиеся на *лам*, из которых /вот эти *байт*ы/:

Клянусь Белым (Храмом), посредством которого просят дождя у облаков, — приюта сирот, защиты нуждающимся!

Обходит вокруг него молодой месяц из рода Хашима, и они при нем — в милости и в благоденствии!

Вы лжете, клянусь Господом Храма, /что/ мы утомляем Мухаммада, когда сражаемся за него, боремся

и покоряемся ему, так что мы повержены вокруг него и не радеем о своих сынах и супругах!

И ал-‘Аббас б. ‘Абд ал-Мутталиб сказал о Пророке — благословение и мир ему! — *касид*у, из которой /вот эти *байт*ы/:

До него (пророчества?) ты был приятным под сенью и на ложе сна, когда смыкаются листья.

Затем ты спустился на землю — ни человек, ни кусок плоти, ни сгусток крови,

нет — капля спермы, которая находится на ковчеге. Меж тем потоп уже обуздал Насра и его сродников[29].

[29] В *касид*е воспроизведены элементы легендарной истории времен библейского потопа. Наср («Орел») был одним из пяти богов, которым поклонялся народ Ноя (Нуха), несмотря на все увещевания последнего оставить своих богов и обратиться к Аллаху. Наказанием за это непослушание явился потоп. Этот сюжет стал содержанием одной из *сур* Корана («Нух»). Имена этих пяти богов попали в пантеон доисламских арабов: они упоминаются в связи с деятельностью ‘Амра б. Лухаййи (см. выше, при-

/241/ Она переместилась от спинного хребта к утробе. Когда ушел тварный мир, явился дождь, обнимающий всю землю,

так что твой Храм-попечитель в (племени) хиндиф заключал в себе вершину горы, ниже которой — ярусы.

И когда явился ты, озарилась земля и осветились твоим светом края небосвода.

И мы в том сиянии и свете проходим по дорогам правильного пути.

* * *

Что касается второго вида знаний, то это — знание сновидений. Абу Бакр — да будет доволен им Аллах! — был одним из тех, кто во времена *ал-джахилии* толковал сновидения и отгадывал, так что (арабы) обращались к нему и расспрашивали об этом.

Что касается третьего вида, то это — знание *лунных станций*, — то, что брали на себя прорицатели и гадальщики из них. Об этом Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал: «Кто скажет: „Нас оросило дождем благодаря такой-то *лунной стоянке*“, тот не верит в то, что ниспослано Мухаммаду».

Их верования.

Среди арабов /были/ такие, кто верил в Аллаха и в последний день и ожидал пророчества. У них были обычаи и законы, о которых мы уже упомянули, так как это — вид постижения (знаний). И среди тех, кто познал явный (божественный) Свет и чистое происхождение, признал *ханиф*скую религию[30] и ожидал пророческого предводителя, —

меч. 7). В числе пяти идолов, которым поклонялись арабы, назван и Наср, — ему поклонялись химйариты. См.: *ал-Калби*. Идолы, указ.; *Fahd*. Panthéon, 132–134.

Описанное в *касид*е чудесное рождение Пророка связано с верой языческих арабов в приход Спасителя. Капля семени (или частица Света) из спинного хребта Ибрахима (Авраама) сохранилась во время потопа на ковчеге, затем чудесным образом она попала в утробу, и родился пророк-Спаситель. Эти представления имели глубокие исторические корни, в частности, в них явно прослеживается идейная связь с верой зороастрийцев в появление трех Спасителей (в соответствии с их представлениями о трех периодах мировой истории как едином, огромном «мировом годе»). Каждый из трех Спасителей рожден девственницей от семени пророка, чудесным образом сохраняющегося в глубине чистых вод озера. Искупавшись в этом озере, девушка родит сына — Спасителя. Несмотря на чудесное зачатие, Спаситель будет иметь человеческую природу, т.к. он — соучастник в борьбе Добра со Злом (*Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи. М.: Наука, ГРВЛ, 1987, 54, 92).

Идея чудесного зачатия и рождения Спасителя-богочеловека стала, как известно, основополагающей и в христианстве.

[30] В доисламской Аравии *ханиф*ами называли благочестивых аскетов, отвергавших поклонение племенным идолам и веривших в единого и единственного Бога. Неопределенный монотеизм этих людей стал одним из аравийских источников ислама. В Ко-

Зайд б. ‘Амр б. Нуфайл[31], который, опираясь спиной на ал-Ка‘бу, говорил: «О люди! Идите сюда, ко мне, ибо не осталось из придерживающихся религии Ибрахима никого, кроме меня». Умаййа б. Аби-с-Салт[32] слышал однажды, как тот декламировал /стихи/:

Всякая религия в День вставания пред Аллахом, кроме религии ханифов, — ложь!

И он сказал ему: «Ты прав!»
Зайд сказал также:

Не будет у души защиты с твоей стороны в День расчета, если не будет собран род человеческий.

/242/ Среди тех, кто признавал единобожие и верил в День расчета, — Кусс б. Са‘ида ал-Ийади[33], который в своих наставлениях говорил: «Да, конечно, клянусь Господом ал-Ка‘бы: вернется то, что погибло! Подлинно, если оно ушло, то однажды вернется!». И еще он сказал:

Да, конечно, это — Аллах, единственный Бог! Он не рожден и не родитель,

---

ране «*ханиф*ское единобожие» употребляется как синоним ислама — возрожденной Мухаммадом «религии Ибрахима» (Авраама), а *ханиф* — как синоним *муслим*а (мусульманина).

Понятие «*ханиф*ская религия» как «истинное единобожие», «религия Ибрахима», противопоставляется в Коране не только верованиям язычников-многобожников, но и монотеизму иудеев и христиан, исказивших якобы религию патриарха. См.: *М.П.* Ханиф // ИЭС.

[31] Зайд б. ‘Амр б. Нуфайл — курайшит из Макки, отказавшийся поклоняться идолам еще до проповедей Мухаммада. Хишам ал-Калби приводит стихи этого Зайда, в которых тот отрекается от особо почитаемых курайшитами идолов, в том числе Хубала: «*Он был нам Господином в то время, когда у меня было мало разума*» (*ал-Калби*. Идолы, 21). Подробнее о Зайде см.: *Ибн Хишам*. Сира, I, 143–149.

[32] Умаййа б. Аби-с-Салт — известный арабский поэт из племени сакиф, живший и умерший (около 10/632 г.) в ат-Та’ифе. Его считали *ханиф*ом и в этом духе толковали его стихи, в которых он использовал «чужие», непонятные арабам-язычникам слова. Вероятно, это было следствием знакомства Умаййи с «обладателями Писаний» (*ахл ал-китаб*) — иудеями и христианами, книги которых он читал. Стихи его были рано собраны. По утверждению Джарира б. Хазима (ум. в 170/786 г.), у него было 300 *касид* Умаййи. Среди его стихов — хвалебная ода освободителю ал-Йамана от Эфиопии Сайфу б. Зи Йазану, элегия павшим в битве при Бадре и др. См.: GAS, II, 298–300.

[33] Кусс б. Са‘ида (конец VI — начало VII в.) — «епископ из Наджрана», бродячий христианский проповедник, прославившийся красноречием, мудрец и поэт, оказавший сильное влияние на арабских авторов. С ним связывают введение в арабскую письменность некоторых эпистолярных форм (*амма ба‘д* и др.). Он посещал византийского императора, на ярмарке в ‘Указе встречался с юным Мухаммадом, что, вероятно, дало основание причислить его к сподвижникам последнего. См.: GAS, II, 180–182.

Он возвращает (к жизни в день воскресения) и создает (людей в начале)!

И у него завтра пристанище!

О смысле «возвращения» он продекламировал /стихи/:

О оплакивающий смерть! Мертвые в могиле, на них остатки их одежды — лохмотья.

Оставь их, ибо для них есть день, когда их позовут, подобно тому, как пробуждают от обморока лишившегося чувств,

так что они придут в состоянии ином, нежели их состояние.

Люди ушли, затем, этот после того, они сотворены, —

одни из них — наги, другие — в одежде своей — и новой, и серо-зеленой, изношенной.

Среди них — ‘Амир б. аз-Зариб ал-‘Адвани[34]. Он был одним из арабских поэтов и проповедников. У него есть длинное «завещание», в конце которого он говорит: «Подлинно, я никогда ничего не видел, что сотворило бы само себя. Я не видел положенного (предмета), без того чтобы он был сделанным. Я не видел приходящего, без того чтобы он был идущим. И если людей умерщвляет болезнь, то лекарство оживляет их». Далее он сказал: «Подлинно, я вижу вещи по-разному и до поры». Его спросили: «Что значит „до поры“?» Он сказал: «Пока не возвратится мертвый живым и не вернется не-вещь вещью, и для этого сотворены небеса и земля». И они отвратились от него, уходя, а он сказал: «Горе, воистину, это — увещание, если бы был тот, кто примет его!»

‘Амир объявил запретным для себя вино среди тех, кто считал его запретным. Он сказал о нем:

Если я пью вино, то я пью его за его приятность, а если я оставляю его, то, воистину, я питаю отвращение, ненавижу.

Если бы не приятность и не играющие и поющие невольницы, я не видел бы его, а оно не видело бы меня, иначе как на расстоянии, свысока, —

просящее у юноши то, чего нет у него в руках, уносящее рассудок людей и богатство.

/243/ Оно дает в наследство людям ненависть без гнева, порочит юношу мужественного, нарядного.

Я поклялся Аллахом поить вином и пить его, пока земной прах не рассеет мои сочленения.

---

[34] ‘Амир б. аз-Зариб ал-‘Адвани по прозвищу *Зу-л-хилм* («кроткий», «долготерпеливый») — оратор и поэт, участник поэтических состязаний у одного из химйаритских царей. См.: *ал-Джахиз*. Ал-Байан, I, указ.; *ал-Исфахани*. Ал-Агани, XIV, 146–148, XXIV, 247–248, 250 и др.; *Зирикли*. А‘лам, III, 252; Китаб ал-амали фи лугат ал-‘араб. Та’лиф *Аби‘Али Исма‘ил б. ал-Касим ал-Кали ал-Багдади.* I, 207 (Булак, 1324 г.х.).

Среди тех, кто во времена *ал-джахилии* объявлял вино запретным, — Кайс б. ‘Асим ат-Тамими, Сафван б. Умаййа б. Мухаррас ал-Кинани, ‘Афиф б. Ма‘дикариб ал-Кинди[35]. О вине они сказали стихи. Ал-Услум ал-Йали[36], объявив вино и прелюбодеяние запретными для себя, сказал:

Я помирился с соплеменниками после долгих страданий, и этот мир — самый продолжительный в делах и самый одобрительный.

Я перестал пить вино, а оно — предпочитаемо, и оставил распутниц, отказ от этого — самое благородное.

Я воздержался от этого, о Умайм, стремясь к благородству. Так поступает рассудительный, воздержанный.

Среди тех, кто верил в Творца Всевышнего и в сотворение Адама — мир ему! — раб (*‘абд*) Табихи б. Са‘лаба б. Вабары из (племени) куда‘а[37]. Об этом он сказал:

Я взываю к Тебе, о мой Господь, тем, чего Ты достоин, зовом тонущего, который вцепился в ремни,

потому что Ты — достойный хвалы и всего лучшего, милостивый.

Ты не спешил гневиться и не осуждал.

Ты — Тот, Кого не оживляло время вторично. Раб не видел неодобрения с твоей стороны в добром деле.

Ты — предвечный, первый, преславный, Тот, Кто впервые сотворил

людей в неведомом небытии,

---

[35] Кайс б. ‘Асим б. Синан Абу ‘Али ал-Минкари ат-Тамими — поэт, умер мусульманином в 47/668 г. Ал-Мас‘уди (Мурудж, IV, 188) приводит стихотворение Кайса б. ‘Асима, в котором тот «расхваливал» пророчицу Саджах времен Мухаммада. См.: *ал-Джахиз*. Ал-Байан, I, указ.; *ал-Исфахани*. Ал-Агани, IX, 368; X, 284; XII, 143; XIV, 84; *‘Абд ал-Кадир ал-Багдади*. Хизанат ал-адаб ва-лубб албаб ал-‘араб, III, 429 (Булак, 1299˚г.х.); *Зирикли*. А‘лам, V, 206; GAS, II, 200.

Ал-Исфахани (ал-Агани, XIV, 84) приводит рассказ Хишама ал-Калби о том, что побудило Кайса б. ‘Асима объявить вино запретным. Однажды, напившись, он стал приставать к своей дочери (или сестре), та убежала от него, а когда на следующий день он протрезвел, то ничего не мог вспомнить. Тогда-то он и зарекся пить вино, выразив свое отношение к нему в стихах:

Я нашел вино необузданным, в нем — свойства, которые позорят благородного мужа.

Клянусь Аллахом, я в жизни не выпью его и никогда не приглашу на него сотрапезника!

Я не отдам за него цену моей жизни и никогда не стану исцелять им больного!

Воистину, вино позорит пьющих его и возлагает на них тягостное дело!

Сафван б. Умаййа б. Мухаррас ал-Кинани — о нем см.: *ал-Джахиз*. Ал-Байан, I, 160, 204; *ал-Исфахани*. Ал-Агани, XIII, 284; *ал-Кали*. Ал-Амали, I, 208.

‘Афиф б. Ма‘дикариб ал-Кинди — о нем см.: *ал-Багдади*. Хизанат ал-адаб, II, 427.

[36] Ал-Услум ал-Йали — сведений о нем обнаружить не удалось.

[37] ‘Табиха б. Са‘лаб б. Вабара — сведений о нем обнаружить не удалось.

Тот, Кто поместил меня в сокровенный мрак — вплоть до мрака из спинного хребта Адама — среди (других) мраков.

Среди этих (людей) — ан-Набига аз-Зубйани[38], веривший в День расчета. Он сказал:

Их действия имеют в себе бога, их религия — правая, так что они не вернутся без последствий, — он имел в виду под этим воздаяние за дела.

Среди этих (людей) — Зухайр б. Аби Сулма ал-Музани[39]. Проходя /как-то/ мимо колючего кустарника, который покрылся листьями после того, как засох, /244/ он сказал: «Если бы не то, что меня будут поносить арабы, то я поверил бы, что тот, кто оживил тебя после засохлости, тот оживит кости, между тем как они — истлевшие». Затем, после этого, он уверовал и сказал в своей *касид*е, начало которой:

Разве от самого обильного источника следы жилья не заговорили... — это из ас-Саб‘ийат, —

/если/ это отсрочивается, то заносится в Книгу и сохраняется до Дня расчета, а если же делается поспешно, то осуждается.

Среди них — ‘Аллаф б. Шихаб ат-Тайми[40], который верил в Аллаха Всевышнего и в День расчета. Об этом он сказал:

Действительно, я видел противника в День громогласности[41] и поступил с ним как победитель.

---

[38] Ан-Набига аз-Зубйани — Зийад б. Му‘авийа из рода зубйан/гатафан (род. во второй четверти VI в., ум. около 602 г.), знаменитый доисламский поэт-панегирик, приближенный к правящим домам Лахмидов и Гассанидов. На этом основании его считали христианским поэтом, хотя, скорее всего, в его поэзии нашли отражение религиозные представления, распространившиеся в то время на Аравийском полуострове. Среди его многочисленных стихов, собранных уже в VII в., — панегирические *касид*ы, элегии (оплакивания — *марсийа*), «политическая» племенная сатира (*хиджа’*). Халиф ‘Умар высоко ценил ан-Набигу как лучшего поэта арабов-гатафан и др. См.: GAS, II, 110–113.

[39] Зухайр б. Аби Сулма из племени музайна — один из трех (наряду с ан-Набигой аз-Зубйани и Имру-л-Кайсом) величайших поэтов доисламской Аравии. Умер в глубокой старости (530–627). Зухайр обладал наследственной поэтической одаренностью (его отец, дядья и другие родственники также были поэтами) и оставил большое количество стихов, собранных после его смерти в «Диван». Известны его *касид*ы ал-Хаулийат, ал-Му‘аллака (одна из семи поэм, «подвешенных» до ислама в ал-Ка‘бе) и др. Многие его стихи посвящены воспеванию своего и родственных племен. Этический и религиозный характер его поэзии стал образцом доисламской племенной поэзии. См.: GAS, II, 118–120.

[40] ‘Аллаф б. Шихаб ат-Тайми — сведений о нем обнаружить не удалось.

[41] «День громогласности» (*йаум ар-рифа‘а*) — один из конкретных образов картины «воскресения», ставший элементом эсхатологических представлений доисламских арабов-единобожников (*ханиф*ов), воспринятый и развитый последователями ислама. Согласно исламским представлениям, перед «воскресением» мертвых наступит конец света (все люди умрут), о чем возвестит один из четырех наиболее приближенных к Аллаху ангелов — Исрафил (или Сарафил). Это — четырехкрылое, космических раз-

И я узнал, что в День расчета Аллах воздаст рабу своему за добрые дела.

Некто из арабов, находясь при смерти, говорил своим детям: «Похороните со мной мое верховое животное, чтобы я на нем отправился на Сбор[42]. Если же вы не сделаете [этого], то я должен буду идти на Сбор на своих ногах».

Джурайба б. ал-Ашйам ал-Асади[43] во времена *ал-джахилии*, находясь уже при смерти, сказал, завещая своему сыну Са‘ду:

О Са‘д! Если же он погубит, то, подлинно, я завещаю тебе — истинно, обладатель завещания — самый близкий! —

не оставляй своего отца идущим пешком, спотыкаясь, на Сбор, повергнутым на обе руки, опрокинутым.

Отвези отца своего на подходящем верблюде. Поищи верховое животное — это самое правильное.

Может быть, из того, что я оставил, /найдется/ для меня верховое животное, на котором я поеду верхом на Сбор, когда скажут «Поезжайте верхом!».

‘Амр б. Зайд б. ал-Мутаманни[44] перед смертью, завещая своему сыну, сказал:

О сынок мой! Снабди меня, когда ты разлучишься со мной, в могилу верховым животным с удобным верблюжьим седлом

для воскресения. На нем я поеду верхом, когда скажут: «Отправляйтесь в путь, следуя друг за другом, вместе, на сбор Собирающего» —

Того, к Кому не приходят на своих сужеребых верблюдицах! Люди же — одни отталкиваемые, другие спотыкающиеся.

меров волосатое существо, опирающееся ногами на нижние слои земли и упирающееся головой в трон Аллаха. Неотъемлемым атрибутом этого ангела считается труба, мощный глас («громогласность») которой со священной скалы в Иерусалиме явится сигналом к концу света. По второму зову этой трубы все люди, когда-либо жившие на земле, начнут вставать (*ал-кийама*) из своих могил. См.: *М.П.* Исрафил // ИЭС.

[42] «Сбор» (*ал-хашр*), или «День сбора» (*йаум ал-хашр*) — еще один из эпизодов «воскресения», олицетворяющий веру доисламских арабов-единобожников в воздаяние и будущую жизнь, ставший элементом эсхатологических представлений мусульман. По второму зову трубы Исрафила люди, встав из могил, должны собраться в определенном месте (*ал-махшар*) пред Аллахом на божий суд, на котором будут взвешены их дела, совершен окончательный «расчет» (*ал-хисаб*; отсюда еще один образ картины «воскресения» — «День расчета», или «подсчета» — *йаум ал-хисаб*) и определена их судьба (рай или ад). См.: ал-Ма‘ад // ИЭС (М.П.).

[43] Джурайба б. ал-Ашйам ал-Асади, упоминаемый также под *нисб*ой ал-Фак‘аси (*Зирикли*. А‘лам, II, 118).

[44] ‘Амр б. Зайд б. ал-Мутаманни (вар. ат-Тамими, ал-Маймани) — брат известного ‘Ади б. Зайда б. Хаммада, участника сражения при Зу Каре (о нем см.: *Ибн ал-Асир*. Ал-Камил. I, 352).

(Арабы) связывали верблюдицу, повернув голову ей назад, к тому месту, что прилегает к ее спине, или к тому месту, что прилегает к ее груди и животу. Они брали шнурок, крепко обвязывали /им/ середину ее туловища, повязывали его на шею верблюдицы и оставляли ее, пока она не умирала, /245/ у могилы. /Такую/ верблюдицу они называли *балийа* («обреченная на голодную смерть»), а шнурок, которым крепко связывали ее, — *валийа*. Кто-то из них сказал, сравнивая мужчин, /находившихся/ в бедствии: «Подобны верблюдицам, обреченным на голодную смерть, на шеях которых — шнурки».

Традиции арабов, которые признал ислам, и некоторые из их обычаев.

Сказал Мухаммад б. ас-Са'иб ал-Калби[45]:

Арабы во времена своего язычества объявляли запретными /некоторые/ вещи, о запрещении которых сообщил Коран, — они не женились ни на [своих] матерях, ни на дочерях, ни на тетках по матери, ни на тетках по отцу. Самым безобразным из того, что они делали, было то, что мужчина женился на двух сестрах или женился на жене своего отца после него. Того, кто сделал это, они называли *дайзан*ом («захватчик чужого»)[46]. Аус б. Хаджар ат-Тамими[47], укоряя людей из

[45] Мухаммад б. ас-Са'иб ал-Калби (ум.в ал-Куфе в 146/763 г.) — один из самых ранних мусульманских ученых-историков, знаток генеалогии и истории древних арабов и сопредельных исламизированных стран (в первую очередь Ирана, откуда происходил его род). Большую известность приобрел его сын Хишам, автор около 140 сочинений, исходным материалом которых послужили книги и информация ал-Калби-старшего. Многие книги Хишама известны под такими же названиями, что и сочинения его отца. Это обстоятельство затрудняет определение их авторства. Так, в основе «Книги идолов» Хишама ал-Калби лежат сочинения его отца. Самый известный из сохранившихся трудов Хишама — «Генеалогия арабов» содержит в себе одноименный труд ал-Калби-старшего, в котором генеалогия арабских племен была доведена до правления халифа ал-Мансура.

Аш-Шахрастани, излагая верования и обычаи доисламских арабов со ссылкой на Мухаммада ал-Калби, не приводит названий цитируемых сочинений. Одним из них, возможно, была книга «Верования арабов» (Китаб адйан ал-'араб). См.: *Ибн ан-Надим*. Ал-Фихрист, 107–108; GAL, I, 139, SBd, I, 331–332; *Прозоров С.М.* Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии в VII — середине X в. Шиитская историография. М.: Наука, ГРВЛ, 1980, 70–73.

[46] Ал-Бируни, называя один из четырех видов брака, бытовавших у арабов во времена их язычества, «ненавистным браком» (*никах ал-макт*), определяет его как женитьбу на вдове отца или сына. Подобного рода браки существовали, отмечает автор, у иудеев и у огнепоклонников и оправдывались необходимостью сохранить память об умершем.

Аш-Шахрастани, ссылаясь на одного из лучших знатоков доисламской Аравии, Мухаммада ал-Калби, называет человека, вступившего в такой брак, бранным словом *дайзан* («захватчик чужого»). Согласно же ал-Бируни, *дайзан*ом называли не мужчину, вступившего в такой брак, а дитя, рожденное от него (*Бируни*. Индия, II, 129–130).

[47] Аус б. Хаджар Абу Шурайх — бродячий доисламский поэт из племени нумайр/тамим. Родился между 520 и 535 гг., умер незадолго до *ал-хиджр*ы. В поэзии воспевал сцены охоты, человеческие достоинства, оружие. Известна его элегия — «оплакивание» (*марсийа*) с рифмой на *'айн*. См.: GAS, II, 171–172.

бану кайс б. са‘лаба, которые трижды, один после другого, брали жену своего отца, сказал:

Персиянка среди вас — не отвергаема, и каждый из вас для отца своего — дайзан, свояк.

Совокупляйтесь с приятной (женщиной) и ходите вокруг ее шатра, как ходит сборище людей с кожаными щитами под мышками!

Первым из курайшитов, кто женился на двух сестрах, был Абу Ухайха Са‘ид б. ал-‘Ас, который женился на Хинде и Сафии — двух дочерях ал-Мугиры б. ‘Абд Аллаха б. ‘Амра б. Махзума[48].

Сказал (ал-Калби):

Когда умирал мужчина-араб, оставив жену или разведясь с ней, то его заменял старший из его сыновей, и если у него была нужда в ней, он накидывал на нее свою одежду, если же у него не было нужды в ней, на ней женился один из его братьев за новый выкуп (*махр*).

Сказал (ал-Калби):

Они просили женщину в супруги у ее отца, или у ее брата, или у ее дяди по отцу, или у одного из сыновей ее дяди по отцу. Они сватали равного к равному, если же один из двух был благороднее другого по происхождению, его соблазняли богатством, а если он был неблагородного происхождения, то сватались к неблагородному по происхождению и женили его на неблагородной, подобной ему. Придя к ним, сватающийся говорил: «Благоденствуйте поутру!» Затем говорил: «Мы равны вам и подобны вам, и если вы сочетаетесь с нами браком, мы получим страстно желаемое, /246/ а вы приобретете нас, и мы будем славить ваше родство по женской линии. Если же вы откажете нам по причине, которую мы знаем, мы отступимся с извинениями». Если он (жених) был близким родственником из того же племени, отец ее или ее брат говорил ей: «Когда ты будешь доставлена к нему, ты родишь легко, родишь мальчика, не родишь девочку. Дай бог тебе изобилия, силы и свежего молока! Будь добронравной и чти мужа своего! И пусть будет вода твоим благовонием!»

Если ее выдавали замуж на чужбину, он говорил ей: «У тебя не будет легких ро́дов и ты не родишь мальчика, ибо ты сближаешься с чужими и народишь врагов. Будь добронравной и выказывай расположение родственникам своего мужа, ибо у них есть глаз, наблюдающий за тобой, и слушающее ухо. И пусть будет вода твоим благовонием!»

При разлучении они троекратно произносили разводную формулу («Ты свободна!»). ‘Абд Аллах б. ‘Аббас — да будет доволен ими обо-

[48] Абу Ухайха Са‘ид б. ал-‘Ас — курайшит, один из противников Мухаммада и ревностных почитателей ал-‘Уззы. Умер в 1/622–23 г. См.: *ал-Калби*. Идолы, 22.

ими Аллах! — сказал: первым троекратно произнес разводную формулу при разлучении Исма‘ил б. Ибрахим (Авраам) — мир им обоим! — И арабы делали это, но он дает ей разводную один раз, имея на нее наибольшие права из людей до тех пор, пока не произнес разводную формулу полностью, троекратно, /после чего/ право на нее прекратилось. К этому /обычаю/ относится сказанное ал-А‘ша Маймуном б. Кайсом[49]. Он женился на женщине, но ее соплеменники не желали его, они пришли к нему и пригрозили побить его, если он не даст ей разводную, и тогда он сказал:

О супруга моя! Оставь меня, ибо ты отпущена! Подобно тебе, дела людей приходят утром и уходят вечером.

Они сказали: «Повтори это!», и он сказал:

Оставь меня, ибо разлука лучше палки, и меч над твоей головой не будет видим мне!

Они сказали: «Повтори третий раз!», и он сказал:

Оставь меня, целомудренная девственница, непорочная и любимая! Ты была среди нас и /была/ любящей!

Сказал (ал-Калби):

Во времена язычества брак с женщиной /подразделялся/ на четыре вида[50]:

---

[49] Ал-А‘ша Маймун б. Кайс — известный доисламский поэт из племени кайс/‘айлан. Родился в 565 г. в Йамаме, умер между 5/626 и 8/629 гг. Ал-А‘ша путешествовал по Месопотамии, аш-Шаму (Сирии), Южной Аравии, Эфиопии, жил в ал-Хире, отсюда, вероятно, в его поэзии ощущаются монотеистические представления христианского направления. Его панегирики также были посвящены правителям и принцам, исповедовавшим монотеизм. Одно из хвалебных стихотворений он написал в честь Мухаммада, что дало основание полагать, что незадолго перед смертью он обратился в ислам. См.: GAS, II, 130–132.

Из приведенного у аш-Шахрастани описания вынужденного развода ал-А‘ша можно заключить, что супруга его оставалась девственницей. В издании У. Кьюретона текст содержит вставку, объясняющую требование родственников жены импотенцией ее мужа.

[50] Ал-Бируни также говорит о четырех видах брака у доисламских арабов (ср. Индия, II, 129–130), но характеристика этих браков иная. По существу, два последних вида, описанных у аш-Шахрастани, объединены кратко у ал-Бируни в один, третий вид. Четвертый вид брака в описании ал-Бируни (женитьба на вдове отца или брата) упомянут у аш-Шахрастани в другом месте как «самое безобразное» по этическим нормам ислама из того, что практиковали арабы во времена их язычества, но с формальной точки зрения этот вид брака подпадает, очевидно, под первый из описанных им видов, а посему и не выделен отдельно. Два первых вида брака, описанных у ал-Бируни (отдача своей жены на время другому лицу для получения благородного потомства и взаимный обмен женами), аш-Шахрастани вообще не упоминает.

Мужчина сватается, затем женится.

У женщины есть приятель, который посещает ее время от времени, и если она родит, она говорит: «он (ребенок) принадлежит такому-то», и тот женится на ней после этого.

Женщину посещают время от времени несколько человек, и все они совокупляются с ней в один период отсутствия регул, и если она родит, ответственным за ребенка она делает одного из них; такая женщина называется *мукассима* («расточающая свои ласки многим лицам»).

Опытную женщину посещают время от времени многие, все они совокупляются с ней, и если она родит, они собирают у нее гадальщиков, и те причисляют ребёнка тому, на кого он похож.

/247/ Сказал (ал-Калби):

Они посещали Храм, совершали обряды паломничества и устанавливали запреты.

Зухайр сказал:

Сколько (раз) играющие и поющие невольницы /объявлялись/ дозволенными или запретными!

Они обходили Храм семь раз, прикасались к (черному) камню, бегали между (холмами) ас-Сафа и ал-Марва.

Абу Талиб сказал:

И пробежки между двумя (холмами) ал-Марва до ас-Сафа, и те образы и представления, которые /сохранились/ о них обоих.

Они произносили слова «Вот я перед тобой!» (готовый к повиновению), однако некто из них присоединял к произнесению слов «Вот я перед тобой!» слова:

...кроме сотоварища, который у тебя! Ты владеешь им и тем, чем владеет он!

Они останавливались во всех местах стояния. Ал-‘Адави[51] сказал:

Клянусь тем, что посещают курайшиты, и местом стояния паломников у Алала[52].

---

[51] Вероятно, это — Исхак б. Сувайд ал-‘Адави, арабский филолог и поэт, ученик проалидски настроенного Абу-л-Асвада ад-Ду’али — основателя школы арабской филологии в ал-Басре. Исхак б. Сувайд — участник известных волнений в ал-Басре и информатор Абу ‘Убайда об этих событиях. Подробнее см.: *Прозоров С.М.* Ислам как идеологическая система, 162, прим. 252.

[52] Алал (или Илал) — доисламское название горы ар-Рахма («гора Милосердия»), прилегающей к горе ‘Арафат, или самой горы ‘Арафат. Эта небольшая гора (60 м высоты) расположена в долине ‘Арафат недалеко от Макки и до ислама служила местом

Они приводили (в Макку) жертвенных животных, бросали камешки, объявляли заповедными священные месяцы, во время которых они не совершали набегов и не сражались, кроме (племен) тайй, хас'ам и некоторых из *бану* ал-харис б. ка'б, ибо они не посещали (Храм), не совершали обрядов паломничества и не объявляли заповедными ни священные месяцы, ни священный город.

Курайшиты назвали войну, которая была между ними и другими /родами/, «годом беззакония» именно потому, что она была в священные месяцы, когда они не сражаются, но после того как они сражались в эти месяцы, они сказали: «Мы действовали беззаконно» и назвали эту войну «войной беззакония».

Они не одобряли несправедливости на священной земле Макки. Одна из их женщин, удерживая своего сына от несправедливости, сказала:

О сынок мой! Не поступай несправедливо в Макке ни в отношении малого, ни в отношении старого!

О сынок мой! Кто поступит несправедливо в Макке, тот встретит тяжкие бедствия.

О сынок мой! Я уже испытала их и почувствовала, как гибнет поступающий несправедливо!

О сынок мой! Обезопась топор бедствий и дикого зверя — будешь в безопасности на (горе) Сабир![53].

/248/ Некоторые из них переносили священность одного месяца на другой и прибавляли месяц к каждым двум годам и месяц к каждым трем годам. Когда они совершали паломничество в какой-либо месяц года, они не преминули сделать «день снабжения водой», «день 'Арафата», «день заклания», как делается это в месяц *зу-л-хиджжа*, так что

паломничества для арабов-язычников. По преданию, у этой горы встретились изгнанные из рая Адам и Ева, о чем выше упомянул аш-Шахрастани. При Мухаммаде «стояние» перед горой 'Арафат стало одним из главных эпизодов обряда паломничества, олицетворяющим «стояние пред ликом Аллаха» в Судный день. См.: *Йакут*. Му'джам, I, 346–347; *М.П.* 'Арафат // ИЭС.

[53] Йакут упоминает и объясняет четыре топонима Сабир. Один из них — название большой горы между Маккой и 'Арафатом. Исходя из содержания приведенного *байт*а, нахождение у горы Сабир гарантировало человеку безопасность. Согласно одному из *хадис*ов, арабы-язычники, желая совершить набег из долины 'Арафат, говорили: «Пусть озарится Сабир, для того чтобы мы напали!» В данном случае гора Сабир выступает как некий гарант безопасности до того, как она озарится восходом солнца. Возможно также, что эта гора служила местом совершения язычниками каких-то религиозных обрядов и находилась под защитой одного из племен. Во всяком случае, известно, что во времена язычества существовала специальная охрана, оберегавшая людей во время исполнения религиозных обрядов. Эти функции были у хуза'итов, затем перешли к 'аднанитам. Упоминается также персонально Абу Саййара, который возглавлял такую охрану. См.: *Йакут*. Му'джам, I, 917–919; *ал-Мас'уди*. Мурудж, III, 118.

«день заклания» является десятым днем того месяца[54]. Они остаются в (долине) Мина, но не покупают /жертвенных животных/ ни в «день ‘Арафата», ни в дни (пребывания) в Мина. О них ниспослано: «Перенесение священности одного месяца на другой только увеличивает неверие» (Коран 9:37)[55].

Когда они приносили жертву идолам, они мазали их кровью жертвенных животных, прося таким образом увеличить их богатство.

Кусайй б. Килаб[56] удерживал от поклонения какому-либо идолу, кроме Аллаха, говоря:

Одному ли Господу или тысяче Господ я служу, когда разделились на части повеления?

Оставил я и ал-Лат, и ал-‘Уззу — так поступает прозорливый муж!

И не служу я /больше/ ни ал-‘Уззе, ни двум ее дочерям, и не посещаю двух идолов бану ганм.

Говорили, эти стихи принадлежат Зайду б. ‘Амру б. Нуфайлу, и из-за этого он встретил злобность со стороны курайшитов, так что они изгнали его из священного города, и он входил в него только по ночам.

Ал-Каламмас б. Умаййа ал-Кинани[57], проповедуя арабам погибель Макки, сказал: «Повинуйтесь мне — будете на верном пути!». Они

---

[54] Речь идет об обрядах паломничества в Макку. 7-го числа месяца *зу-л-хиджжа* караваны паломников прибывают в Макку. На следующий день они запасаются водой («день снабжения водой») и через долины Мина и Муздалиф направляются к долине ‘Арафат, часть из них в ночь с 8-го на 9-е проводят в долине Мина. В полдень следующего дня совершается важнейший обряд *ал-хаджжа* — «стояние» у горы ‘Арафат («день ‘Арафата»), продолжающееся до захода солнца. Во время «стояния» паломники слушают проповеди, совершают молитвы. 10-го *зу-л-хиджжа* они возвращаются в долину Мина, где бросают семь камешков в символ Иблиса и совершают жертвоприношение («день заклания») животных, которые там же продаются для этих целей. Обряд жертвоприношения стал одним из почитаемых мусульманами праздников. См.: *М.П.* Ал-Хаджж // ИЭС.

[55] Перевод мой. У И. Крачковского: «Вставка — только увеличение неверия» (Коран 9:37).

[56] Кусайй б. Килаб б. Мурра был женат на дочери Халила — последнего из хуза‘итов, кто заведовал делами Храма в Макке. Перед смертью он назначил управляющей Храмом свою дочь — жену Кусайя. Однако люди высказали сомнение — сможет ли она открывать и закрывать двери Храма. Тогда Халил, оставив за ней управление Храмом, поручил открывать и закрывать его двери хуза‘иту Абу Габашану. Последний продал это право (за верблюда и бурдюк вина) Кусайю б. Килабу (*ал-Мас‘уди*. Мурудж, III, 117–118).

Мнение, что автором приведенных *байт*ов был Зайд б. ‘Амр б. Нуфайл (о чем говорит аш-Шахрастани), разделял Хишам ал-Калби (ср.: Идолы, 21). Упомянутые в них «две дочери» ал-‘Уззы — ал-Лат и Манат (о них см. выше, примеч. 21).

[57] Ал-Каламмас (прозвище должностного лица, регулировавшего поток паломников в Мине) в данном случае — Абу Сумама Джунада б. Умаййа б. ‘Ауф ал-Кинани (о нем см.: *Зирикли*. А‘лам, V, 203; *Pellat Ch.* Al-Kalammas // EI^2, IV, 472.

спросили: «Почему так?». Он сказал: «Воистину, вы уже разделились по разным божествам! Я же подлинно знаю то, чем доволен Аллах, и что Аллах — Господь этих божеств, и что следует поклоняться только ему одному!»

Сказал (ал-Калби):

И удалились от него арабы, когда он сказал это, другая часть [их] стала избегать его, утверждая, что он придерживается религии *бану* тамим.

Сказал (ал-Калби):

Они совершали полное омовение от детородного семени и обмывали своих покойников. Ал-Афвах ал-Ауди[58] сказал:

Разве оба они не развлекали меня и не сообщили, что я — призрак?

Я не говорю, /что/ меня спасло бы противодействие или осторожность!

Я не говорю, /что/ мне пригодилась бы моя одежда, когда стали очевидными сочленения частей моего тела и взор уже неподвижен.

/249/ Они принесли холодной воды обмыть меня. Что за омовение!

За ним последует прах.

Сказал (ал-Калби):

Они заворачивали своих покойников в саван и благословляли их. Их благословение было /таким/: когда умирал мужчина, его относили на его похоронные носилки, затем вставал его близкий родственник, перечислял все его прекрасные качества, славил его, затем хоронил, затем говорил: «Да будет милостив к тебе Аллах и да благословит он тебя!»

Один из калбитов во времена язычества сказал сыну одного из своих сыновей:

Я буду жить долго — ты умрешь, а я еще буду жив, ибо я много молился за тебя!

Я назначаю сыну благородного половину своего богатства — жизнь мою, если я буду в живых и в смерти своей.

Сказал (ал-Калби):

Они постоянно совершали «очищения природы», которыми был испытан Ибрахим (Авраам) — мир ему! а это — десять заповедей: пять касаются головы и пять — тела. Что касается относящихся к го-

---

[58] Ал-Афвах («Большеротый») ал-Ауди — Абу Раби‘а Сала’ат б. ‘Амр, *сайиид* племени ауд/мазхидж в Наджране (Южная Аравия), один из доисламских поэтов и мудрецов (*хукама’*). Умер около 570 г. См.: *ал-Исфахани*. Ал-Агани, XII, 169–170; *Зирикли*. А‘лам, III, 206; GAS, II, 302–303; *Pellat Ch*. Al-Afwah al-Audi // EI^2, I, 242–243.

Стихи ал-Афваха ал-Ауди собраны в *диван*. Известна его *касида* с рифмой на *ра’*, из которой взяты приведенные у аш-Шахрастани *байт*ы.

лове, то это — полоскание рта, промывание носа водой, обрезание усов, расчесывание пробора и чистка зубов. Что касается относящихся к телу, то это — омовение после испражнений, обрезание ногтей, выщипывание (волос) под мышками, бритье волос на лобке и обрезание. Когда пришел ислам, он утвердил это одним из обычаев *сунн*ы.

Они отрезали правую руку вору, если он украл.

Цари ал-Йамана и цари ал-Хиры распинали человека, если он разбойничал на большой дороге.

Они исполняли обещания, чтили соседа и гостя. Хатим ат-Та'и[59] сказал:

Их бог — мой Господь, а мой бог — их Господь! Я поклялся не стоять на месте и не отставать.

И еще он сказал:

Среди сотворенных действительно были люди примером для подражания — как будто ни осленок, ни ослы не погоняются караваном!

Они были людьми, верующими в своего Господа, в любом месте, среди них — поклоняющийся первенец.

§ 2. Абӯ Ḥāмид ал-Газāлӣ (ум. в 1111 г.). «Основы вероучения» (Китāб ḳавā'ид ал-'аḳā'ид). Комментированный перевод с арабского[60]

Абу Хамид Мухаммад б. Мухаммад ал-Газали ат-Туси (450/1058-59–505/1111) — одна из знаковых фигур в истории мусульманской религиозно-философской мысли, ученый-энциклопедист и полемист, автор нескольких десятков сочинений в разных областях религиозных знаний, в том числе по философии, догматическому богословию и суфизму. Труды ал-Газали были широко известны не только в средневековом мусульманском обществе, но и в Европе, более того, они остаются востребованными и в современном мире. Об этом свидетельствует многовековая традиция переписки, издания, переводов и исследований письменного наследия этого мыслителя[61].

[59] Хатим б. 'Абд Аллах ат-Та'и — доисламский поэт, *сайид* племени 'ади/тайй', прославившийся своей щедростью. Жил во второй половине VI в. Его стихи (собран и издан *диван*) были особенно распространены в персидской среде (в Персии, Индии, Турции). Подробнее о нем см.: *Абу-л-Фарадж ал-Исфахани*. Книга песен. Пер. с араб. А.Б. Халидова, Б.Я. Шидфар. М., 1980, 137–157; GAS, II, 208–209; *C. Van Arendonk*. Hatimat-Ta'i // EI^2, III, 274–275.

[60] Опубликована в: Письменные памятники Востока. 2006, № 2 (5), 57–80.

[61] В 1980 г. московский арабист В.В. Наумкин опубликовал перевод избранных глав из Ихйа' 'улум ад-дин, предварив его обстоятельным исследованием историче-

Авторитет ал-Газали среди мусульманских ученых был настолько высок, что его признали «обновителем» (*ал-муджаддид*) 5-го века *хиджр*ы, а его главный труд Ихйа' 'улум ад-дин — одним из этапных в истории мусульманского богословия, соединившим в себе догматы суннитско-традиционалистского ислама и ценности «умеренного» суфизма.

Ниже следует перевод первых двух разделов (из четырех) Китаб кава'ид ал-'ака'ид («Книга об основах вероучения») — одной из «книг» Ихйа' 'улум ад-дин. Первый раздел содержит истолкование исламского символа веры — «Нет никакого божества, кроме Аллаха, и Мухаммад — посланник Аллаха!». Это — исходное из пяти предписаний, или «устоев», «основ» (*аркан*, ед.ч. *рукн*) нормативного ислама и в то же время — «корень» двух главных догматов ислама: безусловного признания единобожия (*ат-таухид*) и признания истинности пророчества (*ан-нубувва*). Из первой части *аш-шахад*ы («Нет никакого божества, кроме Аллаха») вырос догмат об абсолютном единобожии, а из второй ее части («Мухаммад — посланник Аллаха») — признание пророчества и Мухаммада как «печати пророков» (*хатм ал-анбийа'*). В трудах мусульманских философов и богословов истолкование догмата о единобожии рассматривалось в плане решения проблемы соотношения божественной субстанции (*ал-джаухар*) и ее акциденций (*ал-а'рад*, ед.ч. *ал-'арад*), или божественной сущности (*аззат*) и ее атрибутов (*ас-сифат*). Излагая этот догмат и объясняя подлинный смысл божественных атрибутов, упомянутых в Коране, ал-Газали исходил из твердого убеждения в неразрывном единстве божественной сущности и ее атрибутов как сути единобожия.

Второй раздел содержит описание поэтапного наставления молодых людей на «правильный» путь «благочестивых предков» (*ас-салаф*) и взращивания в их сердцах «твердой» веры, способной противостоять «недозволенным новшествам» (ед.ч. *ал-бид'а*) и уловкам ученых-схоластов.

ского контекста появления этого сочинения и системы взглядов ал-Газали. См.: *Абу Хамид ал-Газали*. Воскрешение наук о вере (Ихйа' 'улум ад-дин). Избранные главы. Перевод с арабского, исследование и комментарии В.В. Наумкина. М., 1980.

Современный иракский ученый, проживающий в Москве, Майсам ал-Джанаби подготовил и опубликовал (на араб. яз.) фундаментальное (в 4-х томах) исследование творческого наследия ал-Газали (*Майсам ал-Джанаби*. Ал-Газали: ат-Таāлуф ал-лахути ал-фалсафи ас-суфи. Ал-Джуз' 1–4. Димашк/Дамаск, 1998).

См. также: *Кныш*. Мистицизм, 158–168 и др.

О бытовании рукописей сочинений ал-Газали в Дагестане см.: *A.B. Khalidov, A.R. Shikhsaidov*. Manuscripts of al-Ghazali's Works in Daghestan // Manuscripta Orientalia. 1997, vol. 3, № 2, June, 18–30.

Раздел первый. Истолкование вероучения суннитов о двух частях речения символа веры (*аш-шахада*) — одной из основ ислама.

Мы говорим — при споспешествовании Аллаха: Хвала Аллаху, творящему, воскрешающему, всегда делающему то, что Он желает, обладателю славного трона и мощной силы, ведущему лучших рабов своих по праведному пути и прямой дороге, дарующему им милость — после произнесения /ими/ символа единобожия (*ат-таухид*) — обережением их вероучения от мрака сомнения и колебания, идущему с ними к следованию за Его избранным Посланником и следованию по стопам его самых благородных, почитаемых сподвижников посредством поддержки и наставления на прямой путь, являющемуся им в своей сущности и в своих деяниях через свои прекрасные качества, которые постигает только тот, кто внимал /Ему/, а это — свидетель возвещающего их о том, что в сущности своей Он — один, нет сотоварища у Него, единственный, нет подобного Ему, глава, нет соперника у Него, единоличный, нет равного Ему. Он — один предвечный, нет у Него начала, безначальный, нет у Него начинания, вечно сущий, нет у Него конца, бесконечный, нет Ему окончания, вечный, нет Ему прекращения, постоянный, нет для Него истечения (времени). Он не переставал и не перестанет отличаться качествами величия, /90/ не погубит Его истечение (времени), окончание веков и пресечение жизненных сроков, нет, «*Он — первый и последний, явный и тайный, и Он — всякую вещь знающий*» (Коран 57:3)[62].

«Очищение» (*ат-танзих*) /означает/, что Он — ни тело (*джисм*), представляемое в каком-либо виде, ни ограниченная, определенная размером субстанция (*джаухар*); что Он — не сравним ни в отношении тел, ни в отношении определения размера, ни в отношении допущения делимости; Он — ни субстанция, и субстанции не пребывают в нем, ни акциденция (*‘арад*), и акциденции не пребывают в нем, нет, Он — не подобен существующему (*мауджуд*), и существующее не подобно Ему «*…нет ничего, подобного Ему*» (Коран 42:9/11), и Он не подобен чему-либо; что Его не ограничивает размер, не окружают края, не охватывают стороны, не объемлют ни земли, ни небеса; что Он утвердился на Троне таким образом, как Он сказал, и в том смысле, как Он пожелал, — утверждением, свободным от соприкосновения, пребывания, занятия места, помещения и перемещения, Его не несет Трон, нет, Трон и его носильщики несомы милостью Его могущества, принужденные Его властью, Он же — над Троном и небом, над всем — до пределов недр (?) земли, таким возвышением, которое

[62] Коранические цитаты даны в откорректированных мной переводах И.Ю. Крачковского и Г.С. Саблукова.

не превосходит Его близостью к Трону и небу, как не превосходит Его и удаленностью от земли и ее недр, нет, Он — в высшей степени удален от Трона и неба, как в высшей степени удален и от земли и ее недр. И вместе с тем, Он близок ко всему существующему, Он ближе к рабу божьему, чем сонная артерия, — ведь Он — «*всякой вещи свидетель*» (Коран 5:117), поскольку Его близость не подобна близости тел, как не подобна Его сущность сущности тел; Он не пребывает ни в чем, как ничто не пребывает в Нем, Он — превыше того, чтобы Его заключало в себе пространство, так же как и свободен от того, чтобы Его ограничивало время, нет, Он был до того, как сотворил время и пространство, и ныне Он — в том состоянии, в котором был; что Он отличается от всего, что сотворил, Своими атрибутами, — нет в Его сущности ничего, кроме Него, и нет Его сущности ни в чем, кроме Него; что Он — свободен от изменения и превращения, — Его не постигают случайности и не поражают превратности, нет, в отношении качеств Своего величия Он не перестает быть свободным от исчезновения, а в отношении атрибутов своего совершенства — не нуждающимся в дополнении совершенства; что в сущности Его — бытие, познаваемое разумом, сущность, видимая взорами как милость и благодеяние с Его стороны по отношению к благочестивым в постоянном жилище (раю, *дар ал-карар*) и как завершение с Его стороны блаженства взирать на Его славный лик.

«(Вечная) жизнь» и «могущество» (*ал-хайат ва-л-кудра*) /означают/, что Всевышний — (вечно) живой, всемогущий, могущественный, господствующий, Его не поражают ни неспособность, ни бессилие, Его не берут ни возраст, ни сон, Ему не противостоят ни тленность, ни смерть; что Он — обладатель земного царства и мира божественного владычества, величия и мира божественного могущества, Ему принадлежат высшая власть и господство, творение и повеление, небеса, свернутые в его правой руке, и творения, покорные в его горсти; что Он, единоличный в творении и изобретении, единственный в созидании и сотворении, сотворил людей и их деяния, определил их блага и их жизненные пределы, не выскользнет из Его горсти предопределенное и не скроются от Его могущества превратности обстоятельств, неисчислимы Его возможности и беспредельна Его осведомленность.

«Знание» (*ал-ʻилм*) /означает/, что Он обо всем осведомлен, обладает полным знанием о том, что происходит /на пространстве/ от пределов земель до высшего из небес; что Он — знающий, от Его знания не скроется вес пылинки ни на земле, ни на небесах, напротив, Он знает о черном муравье, ползающем темной ночью по массивной скале, постигает движение пылинок в воздушном пространстве, знает

тайное и самое скрытое, узнает сокровенные помыслы, движения мыслей и сердечные тайны посредством безначального, предвечного знания, которым Он не перестает отличаться в безначальной вечности, не посредством обновляющегося, возникающего в Его сущности путем вселения и перемещения, знания.

«Желание» (*ал-ирада*) /означает/, что Всевышний — желающий все существующее, устроитель (*мудаббир*) всего происходящего, не совершается в земном царстве и в мире божественного владычества редкое или частое, малое или большое, добро или зло, польза или вред, вера или неверие, признание или неодобрение, успех или неудача, увеличение или уменьшение, повиновение или ослушание иначе как благодаря Его решению, Его предопределению, Его премудрости и Его желанию, и что Он пожелал, то было, а что не пожелал, того не было. Не отклонится от Его желания ни мгновенный взгляд смотрящего, ни внезапная мысль, нет, Он — создающий /людей/ в начале (*ал-мубди'*), возвращающий /их в день Воскресения/ (*ал-му'ид*), постоянно делающий (*ал-фа''ал*) то, что пожелает, — нет ни отвергающего Его повеление, ни следующего Его решению, ни заставляющего раба (Божьего) бежать от ослушания Ему, иначе как благодаря Его споспешествованию и Его милости. И нет у него силы на повиновение Ему, иначе как благодаря Его воле и Его желанию, и даже если бы люди и *джинн*ы, ангелы и *шайтан*ы собрались сдвинуть в этом мире пылинку или сделать ее неподвижной помимо Его желания и Его воли, то они бессильны сделать это. Его желание существует в Его сущности в совокупности Его атрибутов, так же, как Он не перестает быть наделенным им, /91/ желающим в Своей предвечности существование вещей в те сроки, которые Он предопределил им, и они существовали в свои сроки, как Он пожелал это в Своей предвечности, — без опережения и без опоздания, нет, они происходили в соответствии с Его знанием и Его желанием, без замены и без изменения. Он устроил дела не путем упорядочения размышлений и не путем выжидания (какого-то) времени, и поэтому Его не занимало одно дело за другим.

«Слух» (*ас-сам'*) и «зрение» (*ал-басар*) /означают/, что Всевышний — слышащий, видящий, Он слышит и видит, не ускользнет от Его слуха слышимое, хотя бы и было оно скрытым, и не скроется от Его видения видимое, хотя бы и было оно мелким. Его слуху не препятствует даль, и Его видению не мешает мрак. Он видит не посредством зрачка и век и слышит не посредством слуховых каналов и ушей, подобно тому, как Он знает не сердцем (умом, — *калб*), применяет силу не членами (тела) и творит не орудием, поскольку Его атрибуты не похожи на качества тварей, подобно тому, как Его сущность не похожа на сущности тварей.

«Речь» (*ал-калам*) /означает/, что Всевышний — говорящий, повелевающий, запрещающий, обещающий, грозящий посредством изначального, предвечного Слова, существующего в Его сущности, — оно не похоже на речь тварей, так что не является ни звуком, который возникает от извлечения воздуха или стука тел, ни буквой, которая прерывается смыканием губ или приведением в движение языка; что Коран, Тора, Евангелие, Псалмы — Его Писания, ниспосланные Его посланникам — мир им!; что Коран читается устами, записывается в списках, хранится в сердцах и что вместе с тем он — вечен, существует в сущности Аллаха Всевышнего, неотделим и неразделим при перемещении в сердца и на листы (бумаги); что Муса/Моисей — да благословит его Аллах и да приветствует! — слышал речь Аллаха не посредством звука и не посредством буквы, подобно тому, как в потустороннем мире праведники видят сущность Аллаха Всевышнего без субстанции и без акциденции, а когда у Него были эти атрибуты, то Он был живым, знающим, могущим, желающим, слышащим, видящим, говорящим посредством жизни, могущества, знания, желания, слуха, зрения, речи, не посредством отвлеченной (лишенной атрибутов) сущности.

«Действия» (*ал-аф'ал*) /означают/, что нет ничего существующего, кроме Преславного и Всевышнего, иначе как возникающего благодаря Его действию и проистекающего от Его справедливости наилучшим, самым совершенным, самым законченным и самым справедливым образом; что Он — премудрый в своих действиях, справедливый в своих приговорах, Его справедливость не сравнивается со справедливостью рабов божьих, поскольку несправедливость со стороны раба представляется благодаря тому, что он распоряжается по своему усмотрению властью другого, несправедливость же со стороны Аллаха Всевышнего не представляется, ибо Он не встречает власти другого, пока тот не распорядится ею несправедливо. А все, что помимо Него, — люди и *джинн*ы, ангел и *шайтан*, небо и земля, животные, растения и минералы, субстанция и акциденция, постигаемое разумом и познаваемое чувством, — возникающее, которое Он произвел — после небытия — своим могуществом как открытие и создал его как творение после того, как оно не было чем-либо, поскольку существовал только Он один и ничего другого не было вместе с Ним. А после этого Он создал все тварное как проявление своего могущества и удостоверение в истинности того из Его желания, что предшествовало, и того из его Слова, что Он считал обязательным в предвечности, — не из-за своей нужды и потребности в этом; что Он облагодетельствующий творением, произведением и вменением в обязанность не по необходимости и оказывающий милость благодеянием и справедли-

вым действием не по обязанности, но Ему принадлежит милость, благодеяние, благоденствие и признательность, поскольку Он способен излить на рабов своих различного рода наказания и испытать их разными видами страданий и болезней, и если бы Он сделал это, то это было бы с Его стороны справедливым и не было бы с Его стороны ни непристойным, ни несправедливым; что Он — велик Он и славен! — укрепляет своих верующих рабов в послушании в силу щедрости и обещания (воздаяния), не в силу своего права и потребности, поскольку Он не обязан кому-либо действием, не представляется с Его стороны несправедливость, и Он не обязан кому-либо правом; Его же право на послушание /Ему/ обязательно для людей в силу вменения его в обязанность устами Его пророков — мир им! — не в силу голого разума, но Он послал посланников и показал их правдивость посредством явных чудес, и они сообщили о Его повелении и запрещении, о Его обещании (воздаяния) и угрозе (наказания), так что стало обязательным для людей признание их правдивыми в том, что они принесли.

Вторая (часть) речения, а это — свидетельствование о посланничестве посланников, означает, что (Аллах) послал пророка, простого курайшита Мухаммада — да благословит его Аллах и да приветствует! — со своим Посланием ко всем арабам и не-арабам, *джинн*ам и людям и отменил своим Законом (прежние) законоуложения, кроме тех из них, которые Он подтвердил. Он предпочел его (Мухаммада) всем прочим пророкам и сделал его господином (*саййид*) рода человеческого. Он укрепил полноту веры свидетельствованием о признании единобожия, а это слова «*Нет никакого бога, кроме Аллаха*», — пока с ним не соединилось свидетельствование о Посланнике, а это твои слова «Мухаммад — посланник Аллаха», и вменил в обязанность людям признать его правдивым во всем том, о чем он сообщил из вещей мирской жизни и потустороннего мира; что не принимается /92/ вера раба божьего, пока он не уверует в то после смерти, о чем сообщил (Посланник). И начало этого — вопрошание Мункара и Накира[63], а это — два ужасных, внушающих страх существа, которые усаживают раба в его могиле прямо, обладающим духом и телом, и

[63] Мункар и Накир — имена двух ангелов, которые устраивают «допрос» (*су'ал*) в могиле умершему человеку о его вере. С именами этих ангелов связано конкретное представление народного ислама о «будущей жизни» (*ал-ма'ад*). Согласно этим представлениям, ангелы подвергают неверующих и грешников «предварительному» наказанию еще в могиле (‘*азаб ал-кабр* — «мучение в могиле»). Прямого упоминания имен этих ангелов в Коране нет, однако мусульманские богословы толкуют некоторые «знамения» (*айаты*) как указание на неизбежность этого испытания. Упоминание этих ангелов и описание «мучений в могиле» содержатся в догматических сочинениях с изложением суннитского вероучения (*ал-'ака'ид*) и особенно часто — в эсхатологической литературе. См., например: *М.П.* Мункар и Накир // ИЭС, 172; *он же*. ‘Азаб ал-кабр // ИЭС, 14.

спрашивают его о единобожии и посланничестве, говоря ему: кто твой Господь, какова твоя вера, кто твой пророк? Это — два могильных мучителя, а их вопрошание — начало мучения после смерти; что он верит в наказание в могиле, что оно — истинно, а Его приговор — справедлив к телу и духу, как Он того пожелает; что он верит в весы с двумя чашами и сторожком, — по величине их описывают подобными ярусам небес и земли, — могуществом Аллаха Всевышнего на них взвешиваются деяния (людей), а разновески в тот день — тяжести пылинки и горчичного семени ради установления полной справедливости; списки добрых дел в прекрасном виде кладут на светлую чашу, и весы отягощаются ими соразмерно их достоинствам пред Аллахом по милости Аллаха, списки же плохих дел в безобразном виде бросают на темную чашу, и весы облегчаются ими по справедливости Аллаха; что он верит в то, что Путь (*ас-сират*) — истина, а это — мост, протянутый над главной частью преисподней, острее меча и тоньше волоска, ноги неверующих по приговору Аллаха — хвала Ему! — скользят по нему, и они низвергаются в ад, ноги же верующих по милости Аллаха твердо держатся на мосту, и они отправляются в постоянное жилище (рай, — *дар ал-карар*); что он верит в посещаемый водоем, водоем Мухаммада — да благословит его Аллах и да приветствует! –, из которого верующие пьют перед вхождением в рай, после прохождения Моста: кто выпил из него глоток, тот после него никогда не испытывал жажды; ширина пруда — пространство, преодолеваемое за месяц, вода его — белее молока, слаще мёда, вокруг него — кувшины, количество которых — по числу звезд на небе, в водоеме — два сточных желоба, которые вливаются в него из (райской реки) ал-Каусар; что он верит в «отчет»[64] и в различение людей в нем, подразделяемых на оспариваемых в (день) отчета, прощаемых в этот день и тех, кто входит /93/ в рай без отчета, а это — приближенные (к Аллаху, — *ал-мукаррабуна*); Аллах Всевышний спросит тех, кого Он пожелает из пророков, о сообщении (ими) Послания, и тех, кого Он пожелает из неверующих, об обвинении (ими) во лжи посланников, спросит людей, вводивших недопустимые новшества (*ал-мубта-*

[64] Имеется в виду «день отчета», или «подсчета» (*йаум ал-хисаб*). Это — элемент одного из главных догматов ислама — веры в «возвращение» (*ал-ма'ад*), в «будущую жизнь». Согласно мусульманским представлениям, в этот день (другие определения этого дня: «день восстания из мертвых» — *йаум ал-кийама*, «день Суда», или «Судный день» — *йаум ад-дин*) будут подсчитаны все дела, добрые и злые, людей, записанные в книгах, и взвешены на весах (*ал-мавазин*). В этот же день все восставшие из мертвых люди должны пройти по Мосту (*ас-сират*, — «тоньше волоса и острее меча»), протянутому над адом. «Праведники» пройдут по нему до райских садов «с быстротой молнии», а «грешники» свалятся вниз, в «зияющее адское болото». См.: *М.П.* Ал-Ма'ад // ИЭС, 148–149; *С.П.* Ас-Сират // ИЭС, 209–210.

ди‘а), о *сунне*, спросит мусульман о деяниях; что он верит в выведение исповедующих единобожие (*ал-муваххидуна*) из ада после наказания, так что в преисподней по милости Аллаха Всевышнего не останется ни одного единобожника и ни один единобожник не будет вечно пребывать в аду; что он верит в заступничество пророков, затем — ученых мужей (*ал-‘улама’*), затем — мучеников за веру (*шухада’*), затем — всех мусульман в соответствии с их достоинством и почетным местом пред Аллахом Всевышним, а кто из верующих остался, не имея заступника, тот будет выведен (из ада) по милости Аллаха — велик Он и славен! —, и ни один верующий не будет вечно пребывать в аду, нет, тот, в чьем сердце была вера весом хотя бы с пылинку, будет выведен из него; что он признает достоинство сподвижников (Посланника) — да будет доволен ими Аллах! — и их расположение по порядку, что самый достойный из людей после Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует! — Абу Бакр, затем — ‘Умар, затем — ‘Усман, затем — ‘Али — да будет доволен ими Аллах!; что он хорошего мнения обо всех сподвижниках и восхваляет их, как восхвалял Аллаха — велик Он и славен! — и Его посланника — да благословит его Аллах и да приветствует всех их!

Все это — из того, о чем сообщают рассказы и о чем свидетельствуют предания, и кто признал все это, будучи убежденным в этом, тот — из числа людей истины (*ахл ал-хакк*) и приверженцев *сунны*, тот оставил толпу заблуждения (*ад-далал*) и партию вводивших недопустимые новшества (*ал-бид‘а*). И мы просим у Аллаха совершенства истинного знания и хорошей твердости в вере для нас и для всех мусульман благодаря Его милости, ибо Он — самый милостивый из милосердных, и да благословит Аллах нашего господина Мухаммада и каждого избранного раба.

/94/ **Раздел второй**. О способе постепенного продвижения к наставлению на правильный путь и о расположении по порядку ступеней веры (*ал-и‘тикад*).

Знай: то, что мы рассказали относительно разъяснения вероучения (*ал-‘акида*), следует преподать юноше в начале его развития, чтобы он запомнил это наизусть. Затем смысл этого мало-помалу продолжает открываться ему и в его старости, так что начало этого — запоминание, затем — понимание, затем — вера (*ал-и‘тикад*), убежденность (*ал-икан*) и признание истинности (*ат-тасдик*) этого. Это — то, что приобретается в юноше без доказательства. Милость Аллаха Преславного для сердца человека — то, что Он раскрыл его для веры (*ал-иман*) в начале его развития без потребности в доказательстве и сви-

детельства. Как же отрицать это и все верования простого люда, начала которых — исключительно наставление и чистое подражание (*аттаклид*)? Да, верование (*ал-и'тикад*), приобретаемое посредством только подражания, не свободно от некоего вида слабости в начале, в том смысле, что он (юноша) принимает отклонение за его противоположность; если же оно даровано ему, то необходимо усиливать и укреплять его в душе юноши и простолюдина, чтобы оно стало твердым и не колебалось. Путь к его усилению и укреплению — не владение искусством спора (*ал-джадал*) и схоластики (*ал-калам*), а занятие чтением Корана и его толкованием, изучением Предания (*ал-хадис*) и его смыслов, занятие отправлением культов, и тогда его верование непрестанно возрастает твердостью благодаря поражающим его слух доказательствам и доводам Корана, благодаря опровергающим его свидетельствам преданий и их полезным замечаниям, благодаря распространяющемуся на него свету культов и их исполнению, благодаря овладевающими им созерцанию благочестивых, общению с ними, выражению их лиц, слушанию их, их готовности к смирению Аллаху — велик Он и славен! —, страху пред Ним и покорности Ему. Начало наставления подобно бросанию семени в грудь, а эти средства подобны поливу и выращиванию его, пока не произрастет то семя, окрепнет и поднимется прекрасное, крепкое дерево, корень которого неподвижен, а его ветви — в вышине.

Следует предельно оберегать его слух от спора (*ал-джадал*) и схоластики (*ал-калам*), ибо то, что запутывает спор, больше того, что он выравнивает, а то, что он портит, — больше того, что он исправляет. Нет, укрепление его посредством спора подобно битью железной колотушкой по дереву в надежде укрепить его тем, что умножатся его части, а, может быть, это раскрошит его на мелкие части и погубит его, и это — скорее всего.

Созерцание удовлетворит тебя в этом в качестве разъяснения, а видение воочию достаточно для тебя в качестве доказательства. Сравни вероучение благочестивых (*ахл ас-салах*) и богобоязненных из числа простолюдинов с вероучением богословов-схоластов (*ал-мутакаллимун*а) и диалектиков (*ал-муджадилуна*), и ты увидишь веру простолюдина непоколебимой, подобно высоко вздымающейся горе, которую не пошевелят напасти и молнии, и вероучение богослова-схоласта, оберегающего свою веру посредством заклинаний диалектики, подобных посланной в воздух стае (?), которую ветер возвращает то так, то эдак. Однако тот из них, кто услышал доказательство верования, тот подхватил его в качестве подражания (*таклид*), подобно тому, как он подхватил само верование в качестве подражания, поскольку он не установил различия в подражании между обучением

доказательству или изучением смысла. Но разъяснение доказательства — одно дело, а приведение доказательства путем рассуждения — другое дело, далекое от этого.

Далее, когда развитие юноши произойдет в соответствии с этим вероучением, если он занимался приобретением мирских благ, то ему не откроется ничего другого, кроме них, однако в будущей жизни он признает веру людей истины (*ахл ал-хакк*), поскольку Божественный Закон не возложил на неотёсанных арабов больше, чем уверенное признание истинности очевидного в этих вероучениях. Что касается исследования, поиска и обременения себя упорядочением доказательств, то на него это вовсе не возлагали. Если же он захотел быть в числе следующих по пути к (?) будущей жизни и ему содействовало споспешествование (Аллаха), так что он занимался (благим) делом, неотступно предавался благочестию, воздерживался от пристрастных суждений, занимался (духовными) упражнениями и усердствовал (на пути Аллаха), то ему отворятся врата от ведения верным путем (*ал-хидайа*), которое откроет истины этого вероучения посредством божественного света, который вселится в его сердце благодаря его усердию (на пути Аллаха), в исполнение Его — велик Он и славен! — обещания, раз Он сказал: «*А тех, которые усердствовали ради Нас, — Мы непременно поведем их верно нашими дорогами. Поистине, Аллах, конечно, — с добродетельными!*» (Коран 29:69). А это — драгоценная сущность, которая есть предел веры «правдивейших» (*ас-сиддикуна*) и «приближенных» (*ал-мукаррабуна*). На это есть указание тайной, которая запала в грудь Абу Бакра ас-Сиддика («Правдивейшего») — да будет доволен им Аллах!, так что народ предпочел его. Раскрытие той тайны, нет, тех тайн имеет (разные) степени в соответствии со степенями усердия и степенями скрытого в отношении чистоты и очищенности от того, что помимо Аллаха Всевышнего, и в отношении освещения светом достоверного знания, а это — подобно различию между людьми в отношении тайн врачевания, мусульманского права (*ал-фикх*) и прочих наук, поскольку это (последнее) разнообразно благодаря разнообразию *иджтихад*а и разнообразию природы в отношении проницательности и разума. И подобно тому, как не ограничиваются те степени, (точно) так же — и эти.

Вопрос. Если спросишь: обучение спору и схоластике (*ал-калам*) — порицаемо, как обучение звездам, или оно /95/ дозволено или рекомендуемо?, то знай, что в отношении этого у людей — крайность и неумеренность во взглядах. Одни говорят, что это — недопустимое новшество (*бид'а*) или запрещенное и что для раба божьего встретить Аллаха — велик Он и славен! — с любым грехом, кроме многобожия, лучше, чем встретить Его со схоластикой. Другие говорят, что это —

долг и (религиозная) обязанность — общественная или индивидуальная и что это — достойнейшее из деяний и наивысшее снискание расположения (Аллаха), ибо это — исследование (*тахкик*) «науки о единобожии» (*‘илм ат-таухид*) и защита религии Аллаха Всевышнего.

Запретность этого признавали аш-Шафи‘и, Малик, Ахмад б. Ханбал, Суфйан и все сторонники предания (*ахл ал-хадис*) из числа (благочестивых) предков (*ас-салаф*). Ибн ‘Абд ал-А‘ла[65] — да будет милостив к нему Аллах! — говорил: «Я слышал, как аш-Шафи‘и — да будет доволен им Аллах! — однажды в диспуте с Хафсом ал-Фардом[66], а это — один из схоластов-му‘тазилитов, сказал: „Воистину, для раба божьего встретить Аллаха — велик Он и славен! — с любым грехом, исключая неверие в Аллаха, лучше, чем встретить Его с чем-либо из схоластического богословия (*‘илм ал-калам*)“». — А я действительно слышал от Хафса слова, которые не могу передать. — Еще он говорил: «Я узнал от богословов-схоластов (*ахл ал-калам*) нечто, о чем я и не думал вовсе. Воистину, для раба божьего лучше быть испытанным всем тем, что запретил Аллах, кроме многобожия, чем рассуждать о схоластике».

Ал-Карабиси[67] рассказывал, что аш-Шафи‘и — да будет доволен им Аллах! — спросили о чем-то из схоластики, тот рассердился и сказал: «Спроси об этом Хафса ал-Фарда и его сторонников — да посрамит их Аллах!». Когда аш-Шафи‘и — да будет доволен им Аллах! —

---

[65] Это — Йусуф б. ‘Абд ал-А‘ла, один из видных *факих*ов-шафи‘итов второго поколения, прославился тем, что «опроверг» *ра’и*са *Миср*а Ибн Асбага по вопросу сотворённости Корана и тем самым «помог» суннитам (*ахл ас-сунна*). См.: *ал-‘Аббади.* Табакат, 52.

[66] Абу ‘Амр (или Абу Йахйа) Хафс ал-Фард — богослов-джабарит. Египтянин по происхождению, он прибыл в ал-Басру и под влиянием Абу-л-Хузайла ал-‘Аллафа (ум. в 235/849 г.) и Дирара б. ‘Амра ал-Гатафани (110/728–200/815) сначала принял учение му‘тазилитов. Однако затем он разошелся с ними и признал сотворённость человеческих поступков, посвятив несколько сочинений защите этого тезиса и «опровержению» му‘тазилитов. См.: *Ибн ан-Надим*. Ал-Фихрист, 229–230; *аш-Шахрастани*. Книга о религиях, 87, 204–205, прим. 8.

[67] Ал-Хусайн б. ‘Али Абу ‘Али ал-Карабиси (ум. в 245/859 или 248/862 г.) — *мутакаллим*-джабарит, занявший видное место в истории суннитской доксографии, наставник (*устаз*) в *ал-калам*е, *ал-фикх*е и *хадис*ах. В *ал-фикх*е он придерживался учения «сторонников личного мнения» (*асхаб ар-ра’й*) и считался учеником аш-Шафи‘и (ум. в Фустате в 204/820 г.). В свою очередь с его слов рассказывали «учитель захиритов» (*шайх ахл аз-захир*) Да’уд б. ‘Али ал-Исфахани (ум. в 270/883 г.) и ал-Бухари. В вопросе о Коране ал-Карабиси разделял мнение ал-Хариса ал-Мухасиби, Мухаммада б. Насра ал-Марвази и других, считавших произнесение (*лафз*) Корана сотворенным, что Ахмад б. Ханбал определял как «недопустимое новшество» (*бид‘а*).

Ал-Карабиси был автором многих сочинений, в том числе Китаб фи-л-макалат, из которого *мутакаллим*ы черпали сведения об учениях хариджитов и прочих «людей пристрастных суждений» (*ахл ал-ахва’*). См.: *Ибн ан-Надим*. Ал-Фихрист, 230–231; *аш-Шахрастани*. Книга о религиях, 119 и др.: *Прозоров*. Ислам, 103 и др.

заболел, к нему вошел Хафс ал-Фард и спросил его: «Кто я?» — Тот сказал: «Хафс ал-Фард — да не позаботится о тебе Аллах и да не хранит тебя Он, пока ты не раскаешься в том, в чем ты!». И еще он говорил: «Если бы люди знали о тех пристрастных суждениях, которые в схоластике, то они бежали бы от нее, как они бегут от льва». И еще он говорил: «Когда я слышу, как ученый муж говорит: „Имя (*ал-исм*) это — определенное или неопределенное?“, я свидетельствую, что он — из числа богословов-схоластов и нет у него никакой религии».

Сказал аз-За‘фарани[68]: аш-Шафи‘и говорил: «Мой приговор в отношении сторонников схоластики, чтобы их били голыми пальмовыми ветвями, водили их по племенам и родам и говорили: „Это — воздаяние тому, кто оставил Священное Писание (Коран) и Предание (*сунну*) и принялся за схоластику“».

Ахмад б. Ханбал говорил: «Сторонник схоластики никогда не достигнет желаемого, и ты едва ли увидишь кого-нибудь, кто рассуждал о схоластике, без того, чтобы в сердце его не было порочности». И он употребил все усилия в порицании ее, так что порвал узы дружбы с ал-Харисом ал-Мухасиби[69] — несмотря на его воздержание и благочестие — из-за написания им книги «Опровержение вводящих недопустимые новшества» (Китаб фи-р-радд ‘ала-л-мубтади‘а) и сказал ему: «Горе тебе! Разве ты сначала не рассказываешь об их недопустимом новшестве, затем опровергаешь их? Разве ты своим сочинением не побуждаешь людей к изучению недопустимого новшества и размышлению о тех сомнениях, а это призывает их к самостоятельному суждению (*ар-ра’й*) и исследованию?».

---

[68] Это, скорее всего, ал-Хасан б. Мухаммад б. ас-Саббах Абу ‘Али аз-За‘фарани, один из активных приверженцев аш-Шафи‘и, «книги» которого он распространял («читал») в ал-‘Ираке. В его «чтении» эти «книги» слушали Ахмад б. Ханбал, багдадский *факих* и *муфти* Абу Саур Ибрахим б. Халид ал-Багдади, ал-Хусайн ал-Карабиси. Для одной из этих «книг» — «иракской», приписываемой аш-Шафи‘и, аз-За‘фарани попросил у последнего «разрешения» (*ал-иджазу*) на дальнейшую передачу, на что тот якобы ответил: «Я знаю только то, что читалось под моим руководством». В результате он разрешил ал-Хусайну ал-Карабиси передавать то, что читал аз-За‘фарани. См.: *ал-‘Аббади*. Табакат, 23.

[69] Абу ‘Али ал-Харис б. Асад ал-Мухасиби (род. в ал-Басре в 165/781 г., ум. в Багдаде в 243/857 г.) — знаменитый багдадский богослов-мистик, знаток учений «подвижников», один из первых теоретиков суфизма, последователь *мазхаб*а аш-Шафи‘и, автор свыше 30 сочинений по мистике и основам вероучения. Он изучал *ал-калам* и написал «Опровержение му‘тазилитов», с которыми расходился прежде всего в понимании божественных атрибутов. Его обвиняли в пропаганде спекулятивного богословия, недопустимых новшеств и заставили покинуть Багдад.

Непосредственно из сочинений ал-Мухасиби и через известного басрийского суфия Абу Талиба ал-Макки (ум. в 386/996 г.) Абу Хамид ал-Газали воспринял его взгляды. См.: *А. Кн.* (*А.Д. Киныш*). Ал-Мухасиби // ИЭС, 182–183; *Киныш*. Мистицизм, 50–55; *Прозоров*. Ислам, 112, прим. 195 (там же указаны источники и литература) и др.

Ахмад — да будет милостив к нему Аллах! — говорил: «Ученые-схоласты — не верующие в единобожие (*занадика*)». Малик — да будет милостив к нему Аллах! — говорил: «Видел ли ты, если приходит к нему больший спорщик, чем он, разве он не оставляет свою религию ежедневно ради новой религии?», — имея в виду, что верования участников диспутов переменчивы. Малик — да будет милостив к нему Аллах! — говорил еще: «Свидетельствование людей недопустимых новшеств и пристрастных суждений (*ахл ал-ахва'*) не допускается». Некто из его сторонников, разъясняя это, сказал, что под «людьми пристрастных суждений» он имел в виду богословов-схоластов, какой бы школы они ни придерживались. Абу Йусуф[70] говорил: «Кто ищет религиозное знание (*ал-'илм*) посредством схоластики, тот не верующий в единобожие (*тазандака*)». Ал-Хасан[71] говорил: «Не спорьте с людьми пристрастных суждений, не общайтесь с ними и не слушайте от них». И в этом были согласны «сторонники Предания» (*ахл ал-хадис*) из числа (благочестивых) предков (*ас-салаф*). Переданные нами от них утверждения не ограничиваются этим. Они говорили: «Сподвижники (Пророка) умолчали о ней, — притом, что они лучше знали (сокровенные) истины и правильнее выражались, чем другие, — только потому, что знали о том зле, которое происходит от нее». И поэтому Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал: «Погибнут проявляющие дотошность! Погибнут проявляющие дотошность! Погибнут проявляющие дотошность!», т.е. углубляющиеся в исследование и изыскание. В качестве доказательства они ссылались также на то, что если бы это было частью религии, то это было бы самым важным, что повелел бы посланник Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует! — поведал бы о его пути и восхвалил бы его и его наставников. Но он учил их добиваться спасения, призывал их к знанию религиозных обязанностей, восхвалял их и удерживал их от разговоров о предопределении (*ал-кадар*), говоря: «Воздержитесь от предопределения!». И на этом твердо стояли сподвижники — да будет доволен ими Аллах! Дополнять же Учителя — произвол и несправедливость. Они — учители и пример для следования, мы же — последователи и ученики.

---

[70] Наиболее известен под этим именем — Абу Йусуф Йа'куб б. Ибрахим ал-Куфи (113/731–182/798), *факих*-ханафит, первый верховный судья (*кади-л-кудат*) в исламе, автор знаменитой «Книги о харадже» (Китаб ал-харадж). См., например: *А.Б.* (*А.С. Боголюбов*). Абу Йусуф // ИЭС, 9.

[71] Это имя упоминается дважды (см. также ниже, примеч. 74). Вероятно, имеется в виду ал-Хасан ал-Басри (ум. в 110/728 г.) — известный басрийский проповедник-аскет раннего ислама, на авторитет которого ссылались впоследствии и «традиционалисты», и «рационалисты». См.: *Т.И.* (*Т. Ибрагим*), *А.С.* (*А.В. Сагадеев*). Ал-Хасан ал-Басри // ИЭС, 275–276; *Кныш*. Мистицизм, 16–19 и др.

Что касается другой категории людей, то в качестве доказательства они говорили: «Если опасность от схоластики (*ал-калам*), что она была выражением «субстанции» (*ал-джаухар*) и «акциденции» (*ал-ʻарад*), а это — чужеземные термины, с которыми не были знакомы сподвижники /96/ — да будет доволен ими Аллах!, то дело обстоит близко к этому, потому что нет науки без того, чтобы в ней не создались впервые термины для разъяснения, как-то: *ал-хадис*, *ат-тафсир*, *ал-фикх*, а если бы представили им выражения «разрушение», «разбитие», «сложение», «переходность», «порочность состояния» ко всем проблемам, которые приводят к аналогии (*ал-кийас*), то они не разумели бы этого. Создать впервые — выражение для указания посредством его на истинное намерение, подобно созданию впервые сосудов по новой форме для использования их общедоступно. Если опасность это — смысл (*ал-маʻна*), то мы разумеем под ним только познание доказательства возникновения мира и единства Творца и Его атрибутов, как сообщается в Божественном Законе. Откуда же запрещается познание Аллаха Всевышнего посредством доказательства? Если опасность это — разделение, пристрастность, вражда, сильная ненависть и то, к чему приводит схоластика, то это — запрещено, и его следует остерегаться, подобно тому, как высокомерие, тщеславие, лицемерие, стремление к власти — то, к чему приводит *хадис*оведение, толкование (Корана, — *ат-тафсир*), правоведение (*ал-фикх)*, это — запрещено, его следует остерегаться, но это не отвращает от науки из-за того, что она приводит к этому. Как же может быть запрещенным упоминание доказательства, поиск его и исследование его, тогда как Аллах Всевышний сказал: «*Скажи*: „*Представьте ваши доказательства*…“» (Коран 2:105/111); Он — велик Он и славен! — сказал: «…*чтобы погиб тот, кто погиб с ясным доказательством (ал-баййина), и чтобы жил тот, кто жил с ясным доказательством*» (Коран 8:44); Всевышний сказал: «*Разве есть у вас какое-либо свидетельство* (*султан*) *об этом?*»[72], т.е. довод и доказательство; Всевышний сказал: «*Скажи: „Убедительный довод — у Аллаха!“*» (Коран 6:150/149); Всевышний сказал: «*Разве ты не видел того, кто препирался с Ибрахимом/Авраамом о Господе его*...» — до Его слов «*И смущен был тот, который не верил*» (Коран 2:260/258), когда Преславный упомянул доводы Ибрахима, его спор и его принуждение замолчать своего противника в ходе славословия Ему; Он — велик Он и славен! — сказал: «*И это — наш довод, который Мы даровали Ибрахиму против его народа*» (Коран 6:83); Всевышний сказал: «*Они сказали*: „*О Нух/Ной, ты уже спорил с нами и как много ты спорил с нами!*“» (Коран 11:34/32); в рассказе о Фирʻауне/Фараоне Всевышний сказал: «/Сказал Фирʻаун/: „*А кто же*

[72] В Коране (10:69/68): «*Нет у вас никакого свидетельства (султан) об этом*».

Господь миров?“…» (Коран 26:22/23) — до Его слов: «*А если бы я представил тебе что-нибудь очевидное?*» (Коран 26:29/30).

Вообще, Коран от начала до конца — спор с неверующими. Опора доказательств богословов-схоластов в отношении единобожия — слова Всевышнего: «*Если бы на них обоих*[73] *были боги, кроме Аллаха, то они (небо и земля) погибли бы*» (Коран 21:22); в отношении пророчества: «*А если вы в сомнении относительно того, что Мы ниспослали рабу Нашему, то приведите суру из подобного этому*» (Коран 2:21/23); в отношении воскресения мертвых (*ал-ба‘с*): «*Скажи:* „*Оживит их тот, кто создал их в первый раз*“» (Коран 36:79) — и другие «знамения» (*айат*) и доказательства.

И не прекращали посланники — да будет благословение Аллаха над ними! — опровергать не признающих (Аллаха) и спорить с ними. Всевышний сказал: «*…и спорь с ними посредством того (доказательства), которое лучше*» (Коран 16:126/125). Сподвижники — да будет доволен ими Аллах! — также препирались с не признающими (Аллаха) и спорили, но — при необходимости, а необходимость в этом в их времена была редкой. Первый, кто ввел обычай путем спора призывать вводящих недопустимые новшества к истине (*ал-хакк*), — ‘Али б. Аби Талиб — да будет доволен им Аллах! — когда он послал Ибн ‘Аббаса — да будет доволен ими обоими Аллах! — к хариджитам. Тот обратился к ним с речью и сказал: «За что вы осуждаете вашего *имам*а?» — Они сказали: «Он сражался, но не ругал (их) и не захватил добычу». (Ибн ‘Аббас) сказал: «Это касается борьбы с неверующими! Считаете ли вы, что если бы ‘А’иша — да будет доволен ею Аллах! — причинила ущерб доле одного из вас, то вы захватили бы у нее то, что захватываете у своего властителя, а ведь она — ваша мать, согласно ясному указанию Корана?» — Они сказали: «Нет!», и благодаря его спору две тысячи из них вернулись к повиновению.

Рассказывали, что ал-Хасан дискутировал с кадаритом[74], и тот отступился от предопределения (*ал-кадар*). ‘Али б. Аби Талиб — да

[73] На небе и на земле.

[74] Кадариты (*ал-кадарийа*) — сторонники учения о свободе человека в выборе своих действий с одновременной ответственностью за свои поступки. В противоположность детерминистам-джабаритам (*ал-джабарийа*, *ал-муджбира*), отстаивавшим идею безусловного божественного предопределения (*ал-кадар*, — впоследствии этот термин стали толковать как «свобода человеческой воли»), кадариты проповедовали, что человек — творец (*халик*) своих действий. Среди ранних кадаритов — христианин из ал-‘Ирака Ма‘бад ал-Джухани (казнен в 80/699 г.), Гайлан ад-Димашки (казнен в 124/742 г.), Джахм б. Сафван (казнен в 127/745 г.). Идейными преемниками кадаритов стали му‘тазилиты, хотя сами они отрицали правомерность применения к ним этого прозвания. См.: *Прозоров*. Ислам. Указ.

Среди оппонентов кадаритов здесь назван ал-Хасан ал-Басри, очевидно, на том основании, что он решительно осуждал греховные поступки и считал человека, совершившего тяжкий грех, полностью ответственным за свои действия (ср.: *Кныш*. Мистицизм, 18).

возвеличит его Аллах! — дискутировал с человеком из кадаритов. ‘Абд Аллах б. Мас‘уд — да будет доволен им Аллах! — дискутировал с Йазидом б. ‘Умайрой[75] о вере (*ал-иман*), ‘Абд Аллах спросил: «Если бы я сказал, что я — верующий, то я сказал бы, что я — в раю?» — Йазид б. ‘Умайра сказал ему: «О сподвижник посланника Аллаха! Это — ошибка с твоей стороны. Разве вера — только то, что ты веришь в Аллаха, Его ангелов, Его Писания, Его посланников, воскресение мертвых, весы и соблюдаешь молитву, пост, *закат*? У нас есть грехи, если бы мы знали, что они будут прощены нам, то знали бы, что мы — из числа обитателей рая. И поэтому мы говорим, что мы — верующие, но не говорим, что мы — из числа обитателей рая». Ибн Мас‘уд сказал: «Ты прав, клянусь Аллахом, с моей стороны это — ошибка».

Следует сказать: их (сподвижников) разговоры об этом были редкими, не частыми, краткими, не долгими и по необходимости, не путем сочинения (книг), преподавания и избрания этого ремеслом, и сказать: что касается редкости их разговоров об этом, то это было из-за малой потребности, потому что в то время недопустимое новшество не проявлялось; что касается краткости, то целью было принуждение противника замолчать, его признание, раскрытие истины и устранение сомнения, а если бы сомнение противника или его упорство были долгими, то, несомненно, было бы долгим и их принуждение (*илзам*). Они не измеряли величину потребности ни весами, ни меркой после того, как приступали к этому. Что касается их невмешательства в преподавание и сочинение (книг) об этом, то по своему обыкновению они так же поступали в отношении правоведения (*ал-фикх*), толкования (Корана, — *ат-тафсир*) и Предания (*ал-хадис*), хотя было дозволено сочинение (книг) по *ал-фикх*у и составление редких форм, которые соответствуют только редким случаям, — либо в качестве заготовки на день их осуществления, хотя это было редко, либо в качестве заострения мыслей. И мы так же упорядочиваем методы /97/ спора в ожидании осуществления потребности путем возбуждения сомнения или ярости вводящего недопустимое новшество, либо ради заострения мысли или заготовки доказательства, пока это не будет достигнуто при необходимости внезапно и экспромтом, подобно тому, кто готовит оружие до сражения для дня сражения.

Вот то, что можно напомнить этим двум категориям людей. Если же спросишь: «Что, по твоему мнению, предпочтительнее в этом?»,

[75] ‘Абд Аллах б. Мас‘уд (ум. в 68/687 г.) — двоюродный брат пророка Мухаммада, считающийся основателем жанра «толкование Корана» (тафсир ал-Кур’ан).

Йазида б. ‘Умайру идентифицировать не удалось, вероятнее всего, это — один из сподвижников (*ас-сахаба*) Мухаммада.

то знай, что истина в том, что безусловное поношение ее (схоластики) в любом случае или безусловное восхваление ее в любом случае — ошибка, но необходимо подробное разъяснение этого. Во-первых, знай, что нечто может быть запретным по сути своей, подобно вину и мертвечине. Под моим выражением «по сути своей» я имею в виду, что причина запрещения этого — свойство в его сути, а это — опьянение и смерть. И когда нас спрашивают об этом, мы безусловно утверждаем, что это запрещено, и не обращается внимания на дозволенность (употребления в пищу) мертвечины в случае нужды, на дозволенность питья вина малыми глотками, если человек подавился куском пищи и не нашел того, что помогло бы проглотить его, кроме вина, на то, что запрещено по другой (причине), подобно торговле через торговлю твоего брата-мусульманина во время выбора (? *ал-хийар*) и торговле во время призыва (на молитву), подобно поеданию глины, ибо это запрещено из-за содержащегося в ней причинения вреда. Это подразделяется на то, малое количество чего и обилие чего наносят вред, так что в отношении этого безусловно утверждают, что оно запрещено, подобно яду, малое количество которого и обилие которого убивают, и на то, что наносит вред при обилии, так что в отношении этого безусловно утверждают, что оно дозволено, подобно меду, ибо большое количество его вредно для испытывающего жар, и подобно поеданию глины. Как будто безусловное признание запретным глины и вина и признание дозволенным меда суть обращение к большинству обстоятельств! Но если что-то вмешалось, то в нем сопоставляются обстоятельства. Самое достойное и наиболее удаленное от путаницы — разъяснять.

Вернемся к схоластике (*‘илм ал-калам*) и скажем: действительно, в ней есть польза и в ней есть вред. Принимая во внимание ее пользу во время использования, она — дозволена, или рекомендуема, или обязательна, как потребует этого обстоятельство, а принимая во внимание ее вред во время нанесения вреда и его место, она — запретна. Что касается ее вреда, то (это) — возбуждение сомнений, расшатывание вероучений и их удаление от уверенности и решительности, а это — то, что приобретается в начале, возвращение этого посредством доказательства — сомнительно, и люди (*ашхас*) расходятся во мнениях в отношении него. Это — ее вред в отношении истинного верования. Другой вред от нее — в укреплении верования вводящих недопустимые новшества и в утверждении его в их сердцах, так что выступают их проповедники и усиливается их жажда к упорству в этом. Однако этот вред — благодаря утомлению, которое возникает от спора, и поэтому ты думаешь, что верование простого человека, вводящего недопустимое новшество, в (божественную) милость может

прекратиться в скорейшее время, если только его развитие не было в стране, в которой являются очевидными спор и пристрастность, и воистину, если бы он согласился с этим, то «*первые и последние*» (Коран 56:49) не смогли бы вырвать недопустимое новшество из его сердца, напротив, увлеченность, пристрастность и ненависть к противникам диалектиков и к партии несогласных овладеют его сердцем и помешают ему постичь истину, так что если бы ему сказали: «Хочешь ли ты, чтобы Аллах Всевышний открыл тебе покров и дал тебе знать воочию, что истина — с твоим противником?», то он не пожелал бы этого из страха, что этим обрадуется его противник. Это — неизлечимая болезнь, которая распространилась в стране и в рабах божьих, это — вид порочности, которую возбудили диалектики благодаря пристрастности, и это — ее (схоластики) вред.

Что касается ее пользы, то иногда полагают, что польза ее — открытие истин и познание их как они суть. Отнюдь! Нет в схоластике исполнения этого благородного желания, может быть, в ней ввержения в путаницу и введения в заблуждение больше, чем открытия и познания. И если ты слышал это от знатока преданий (*мухаддис*) или от хашвита[76], то, возможно, пришло тебе на ум, что люди — враги того, чего они не знают. Послушай же это от того, кто испытал схоластику, затем возненавидел ее после действительного испытания, после проникновения внутрь ее вплоть до степени богословов-схоластов, прошел через это до углубления в другие науки, соответствующие виду схоластики, и убедился, что путь к истинам познания с этой стороны — прегражден. Клянусь своей жизнью, схоластика не отделяется от раскрытия, определения и разъяснения части вопросов, однако — в редких случаях относительно известных вопросов, которые едва понятны до углубления в искусство схоластики. Нет, ее польза — одна, это — охрана вероучения, которое мы излагаем простому народу, и оберегание его от искажений людей, вводящих недопустимые новшества посредством (разных) видов схоластики, ибо простой человек слаб, его расстраивает спор вводящего недопустимые новшества, хотя он и был порочным, а соперничество порочного с пороч-

[76] *Ал-Хашвийа* (*ал-хашавийа*), или *ахл ал-хашв* — прозвище мусульманских «сторонников Предания» (*асхаб ал-хадис*), «традиционалистов», проповедовавших антропоморфистские взгляды. *Ахл ал-хашв* обозначает тех, кто «начиняет», «наполняет» свою речь подлинными или апокрифическими *хадис*ами. Во II/VIII в. это название закрепилось за теми «сторонниками Предания», которые допускали антропоморфистские выражения в отношении Аллаха, признавали вечность Корана и божественное предопределение. К хашвитам причисляли в том числе таких известных *мухаддис*ов и *факих*ов, основателей догматико-правовых толков, как Малик б. Анас (ум. в ал-Мадине в 179/795 г.) и аш-Шафи'и (ум. в Фустате в 204/820 г.). См.: *С.П.* Ал-Хашвийа // ИЭС, 277: *Прозоров*. Ислам, 44–45.

ным отталкивает его. Люди служат Аллаху посредством этого вероучения, которое мы представили, потому что Божественный Закон ниспослан с ним ради того, что в нем есть из праведности их религии и их мирской жизни. Праведные предки (*ас-салаф ас-салих*) были единодушны в отношении него, и ученые мужи (*ал-'улама'*) служат Аллаху посредством оберегания его для простых людей от надувательств людей, вводящих недопустимые новшества, подобно тому, как правители (*ас-салатин*) служат Аллаху посредством оберегания их имущества от насильственного захвата со стороны злодеев и грабителей. И если произошло полное понимание ее вреда и ее пользы, то следует, что она — подобна искусному врачу в применении опасного лекарства, потому что он кладет его только на свое место, и это — в случае потребности и соразмерно потребности.

Поясним это. Простые люди, занимающиеся ремёслами и производством, должны оставить в целости свои верования /98/, которые они исповедовали, как бы они ни постигли истинное верование, которое мы изложили. Ибо обучение их схоластике — чистый вред в отношении их, потому что это может возбудить в них сомнение и поколебать им верование, и после этого невозможно заниматься исправлением. Что касается простого человека, исповедующего недопустимое новшество, то его следует призывать к истине (*ал-хакк*) любезным обхождением, не пристрастием и деликатной речью, удовлетворяющей душу, действующей на сердце, близкой к изложению доказательств Корана и Предания (*ал-хадис*), смешанной с видом увещевания и предостережения. Воистину, это — полезнее, чем спор, предложенный на условии богословов-схоластов, потому что простой человек, услышав это, поверит, что это — вид искусства спора, которому обучился богослов-схоласт, чтобы привести людей к своему верованию, и если он не в состоянии ответить, он решит, что спорщики из числа приверженцев его толка также смогут отразить это. Спор с этим и с первым — запретен, так же как и с тем, кто впал в сомнение, потому что следует устранять его благорасположением, увещеванием и подходящими, приемлемыми, далекими от углубления в схоластику доказательствами. Исследование спора полезно только в одном положении, а именно: простому человеку, который уверовал в недопустимое новшество благодаря какому-нибудь виду услышанного им спора, вменяется в обязанность сопоставить тот спор с подобным ему и вернуться к истинному верованию. И это касается того, для кого благодаря спору стало очевидным из задушевной беседы то, что удерживает его от удовлетворенности обыкновенными увещаниями и предостережениями, и это уже достигло состояния, от которого его исцелит только лекарство спора, тогда допустимо обратиться к нему.

Что касается местностей, в которых недопустимое новшество является незначительным и в которых толки не расходятся между собой, то там он (богослов-схоласт) ограничивается разъяснением веры, которое мы изложили, не противится доказательствам и выжидает проявления сомнения, и если оно проявилось, он излагает по мере потребности. Если же недопустимое новшество стало распространенным, и он опасался за юношей, что они будут обмануты, то не беда, что они узнают меру, которую мы поместили в книгу ар-Рисала ал-кудсийа[77], чтобы это стало средством устранения влияния споров людей, вводящих недопустимые новшества, если они попали к ним. Это — сокращенная мера, и мы поместили ее в эту книгу из-за ее краткости. И если в нем была проницательность и он благодаря своей проницательности обратил внимание на предмет вопроса или в его душе возникло сомнение, уже обнаружилась опасная болезнь и стал явным недуг, то не беда, что он от этого продвинется до меры, которую мы изложили в книге «Умеренность в вере» (ал-Иктисад фи-л-и‘тикад)[78], а это — мера пятидесяти листов, и в ней нет отхода от размышления об основах вероучения к иным объектам исследования богословов-схоластов. И если это удовлетворило его, то он воздержится от нее, а если это не удовлетворило его, и слабость уже стала хронической, недуг — преобладающим, болезнь — овладевающей им, то пусть врач обходится с ним любезно по мере своей возможности и ожидает приговора Аллаха Всевышнего в отношении него до того, что откроется ему истина благодаря обращению внимания со стороны Аллаха Преславного, либо он будет пребывать в колебании и сомнении до того, что Он предопределил ему. Мера же, которую содержат в себе та книга и подобного рода сочинения, это — то, на пользу чего он надеется.

Что касается выходящего за пределы ее, то это — две части. Одна из них — исследование не основ вероучения, подобно исследованию «физических сил» (*и‘тимадат*), «состояний» (*акван*)[79], «чувственных

---

[77] В конце раздела ал-Газали приводит полное название этого трактата — ар-Рисала ал-кудсийа фи кава‘ид ал-‘ака’ид («Иерусалимово послание об основах вероучения»), краткое изложение которого он и дает в третьем разделе этой книги.

[78] Это — главный труд ал-Газали по догматике, в котором он широко пользовался аристотелевской логикой, в особенности дедуктивным методом. В отличие от традиционных сочинений по догматике (*ал-‘ака’ид*), ал-Иктисад фи-л-и‘тикад более предназначено для подготовки читателей к восприятию «гностического» способа познания (*ал-ма‘рифа*) суфиев (*Кныш.* Мистицизм, 163).

[79] *И‘тимад* (мн.ч. *и‘тимадат*) — сила давления тела, физическая сила. Согласно учению одного из столпов му‘тазилитской догматики, *ал-кади* ‘Абд ал-Джаббара б. Ахмада (ум. в 415/1024 г.), эта сила порождает «состояния», «собственные свойства» (*акван*, ед.ч. *каун*) телесной субстанции (*джаухар*). Таких «состояний» четыре: движе-

познаний» (*идракат*), разговоров о лицезрении Аллаха (*ар-ру'йа*) — есть ли у него противоположность, которая называется «запрет» или «слепота»? И если была, то это — одно, это — запрещение всего того, что не видимо, либо подтверждение для всякой видимой вещи, лицезрение которой возможно, запрета сообразно ее числу, — и прочие ведущие к заблуждению нелепости. Вторая часть: увеличение подтверждения тех доказательств в отношении иных основ и увеличение вопросов и ответов, а это — также исследование, которое увеличивает только заблуждение и невежество в том, кого не удовлетворила та мера, и часто подробное изложение и подтверждение увеличивает непонятность речи. И если бы кто-то сказал: польза в исследовании определения «чувственных познаний» и «верований» — заострение мысли, мысль — орудие религии, подобно тому, как меч — орудие войны за веру (*ал-джихад*), и нет беды в ее заострении, то это подобно тому, что он сказал бы: игра в шахматы заостряет мысль, и это также часть религии (*ад-дин*). Но это — сумасбродство, ибо мысль заостряется всеми науками Божественного Закона и не боится в них вреда.

Благодаря этому ты уже познал меру порицаемую и меру одобряемую в схоластике, обстоятельство, при котором она порицается, и обстоятельство, при котором она одобряется, человека, который использует ее, и человека, который не использует ее. Если же скажешь: как бы я ни признавал потребность в ней при отвержении людей, вводящих недопустимые новшества, а ныне недопустимые новшества уже распространились, беда стала всеобъемлющей, потребность обременила, необходимо, чтобы занятие этой наукой стало частью обязательных умений, подобно занятию охраной имущества и всех прав, подобно судейству, управлению и другим (делам). И пока ученые мужи не занялись распространением этого, обучением этому и исследованием этого, она не продолжится, и если она оставлена полностью, мы не обучаем, а только во врождённости нет умения разрешать сомнения людей, вводящих недопустимые новшества, пока она не /99/ изучается. Следует, что обучение этому и исследование этого также является частью обязательных умений в противоположность времени сподвижников — да будет доволен ими Аллах!, ибо не было крайней необходимости в этом.

Так знай: Истина в том, что в каждой местности необходим занимающийся этой наукой, самостоятельный, устраняющий сомнения

ние (*харака*), покой (*сукун*), соединение (*иджтима'*) и разделение (*ифтирак*). Для того чтобы субстанция была «принуждена» занять особое место (*мутамаккин*), необходимо существование этих «состояний» в совокупности. Об этом см.: *Bernand M.* La notion de 'ilm chez les premiers Mu'tazilites // Studia Islamica. T. 36, 1972, 39.

людей, вводящих недопустимые новшества, которые распространились в той местности, и это продолжается благодаря обучению. Однако неправильно обучать этому вообще, подобно обучению правоведению (*ал-фикх*) и толкованию (Корана, *ат-тафсир*), ибо это (последнее) подобно лекарству, а правоведение — подобно пище, вред от пищи не опасен, а вред от лекарства опасен из-за тех видов вреда, которые мы изложили в отношении него. Ученый муж, которому надлежит специально заниматься обучением этой науке, — тот, в ком три качества. Одно из них: всецелое предание себя науке и жажда ее, ибо работа мешает занимающемуся каким-нибудь ремеслом в доведении (обучения) до конца и в устранении сомнений, если они возникли. Второе: проницательность, понятливость и красноречие, ибо нет пользы от разумения глупого и нет пользы от спора бестолкового, но опасаются за него вреда от схоластики и не надеются на пользу от нее в отношении него. Третье: чтобы в его природе были праведность, религиозность и богобоязненность, а вожделения не возобладали над ним, ибо нечестивый при малейшем сомнении отходит от религии, — это снимает с него запрет и устраняет преграду, которая между ним и наслаждениями, и он не жаждет устранения сомнения, наоборот, использует его, чтобы избавиться от бремени исполнения религиозных обязанностей. И станет то, что он портит, подобно этому ученику, больше того, что он исправляет.

И если ты познал эти разделения, то тебе стало ясно, что этот похвальный довод касательно схоластики относится именно к роду коранических доводов, — деликатные выражения, воздействующие на сердца, удовлетворяющие души, без вхождения в детали и тонкости, которые не понимает большинство людей, а если бы они поняли их, они признали бы, что это — шарлатанство и ремесло, которому научился их владелец для надувательства, и когда ему встречается подобный ему в этом искусстве, он противится ему.

Ты узнал, что аш-Шафи‘и и все (праведные) предки удерживали от разговоров о ней и занятия ею именно из-за содержащегося в ней вреда, на который мы обратили внимание. То, что передано со слов Ибн ‘Аббаса — да будет доволен ими обоими Аллах! — из спора с хариджитами, и то, что передано со слов ‘Али — да будет доволен им Аллах! — из спора о предопределении (*ал-кадар*), и другое, было очевидной, явной схоластикой и в нужном месте, и это — похвально в любом случае. Да, времена иногда расходятся относительно многочисленности потребности и ее незначительности, и вполне вероятно, что расходится определение этого. Это — определение вероучения, посредством которого люди поклоняются, и определение пути его защиты и его сохранения. Что касается устранения сомнения, откры-

тия истин, познания вещей таковыми, как они суть, постижения тайн, которые разъясняет очевидное выражение этого вероучения, то нет ключа к этому, кроме усердия, покорения вожделений, обращения лицом к Аллаху Всевышнему полностью и неотступного следования чистому размышлению, без примесей споров. Это — милость со стороны Аллаха — велик Он и славен! — которая обильно изливается на того, кто предается ее благоуханиям, соразмерно уделу, в соответствии с отдачей, в соответствии с принятием дозволенного и чистотой сердца. А это — море, дно которого не доступно и берег которого не достижим.

Вопрос. Если скажешь: эти слова указывают на то, что у этой науки есть внешние стороны и сокровенные, часть ее — очевидная, она обнаруживается с самого начала, а часть — скрытая, она проясняется благодаря усердию, упражнению, проворному исканию, чистому размышлению и помыслу, свободному от всяческих дел мирской жизни, кроме искомого. Но это едва ли не противоречит Божественному Закону (*аш-шар'*), потому что нет у Божественного Закона очевидного и скрытого, тайны и явности, наоборот, очевидное и скрытое, тайна и явность — едино в нем. — Так знай, что разумный не отрицает разделения этих знаний на скрытые и очевидные, это отрицают именно отсталые, которые схватили что-то мгновенно в начале юности и застыли на этом, и не было у них движения вперед, к высокому сану и положению ученых мужей (*ал-'улама'*) и святых (*ал-аулийа'*). И это — очевидно из доказательств Божественного Закона: он (Пророк) — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал: «Воистину, у Корана есть очевидное и скрытое, запретное и разрешенное». И 'Али — да будет доволен им Аллах! — сказал, указав на свою грудь: «Воистину, здесь — обильные знания, если бы нашлись для них носители!». И (Пророк) — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал: «Мы — пророки, нам велено разговаривать с людьми соразмерно их разумению». Он — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал: «Не передавал кто-либо людям предание, которое не постиг их разум, без того, чтобы оно стало испытанием для них». Сказал Аллах Всевышний: «*Эти притчи мы привели людям, но разумеют их только сведущие*» (Коран 29:42/43). Сказал (Пророк) /100/ — да благословит его Аллах и да приветствует! –: «Воистину, есть (религиозное) знание, подобное сокровенной тайне, — его познают только сведущие об Аллахе Всевышнем», — см. этот *хадис* до конца, как мы привели его в «Книге о (религиозном) знании» (Китаб ал-'илм)[80]. Он — да благословит его Аллах и да приветствует! — ска-

[80] В списке известных сочинений ал-Газали эта «Книга» не упоминается.

зал: «Если бы вы знали то, что знаю я, вы бы смеялись редко, а плакали часто». О, если бы я знал! Если это не было тайной, которая препятствовала раскрытию этого из-за неспособности умов постичь это или из-за другой идеи, то почему он не изложил им это? Нет сомнения, что они поверили бы ему, если бы он изложил им это. Ибн ‘Аббас — да будет доволен ими обоими Аллах! — сказал о Его словах — велик Он и славен! — : «*Аллах — тот, кто сотворил семь небес и из земли подобное им. Нисходит повеление между ними…*» (Коран 65:12): «Если бы я изложил вам толкование этого, то вы побили бы меня камнями», — по другому выражению: «то вы сказали бы, что это — неверующий».

Сказал Абу Хурайра[81] — да будет доволен им Аллах! —: «Я сохранил от посланника Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует! — два сосуда. Что касается одного из них, то я распространил его, а что касается другого, то если бы я распространил его, то это перерезало бы горло». Сказал (Пророк) — да благословит его Аллах и да приветствует! —: «Абу Бакр превосходит вас не частыми постом и молитвой, но тайной ноши в своей груди», — да будет доволен им Аллах! Нет сомнения в том, что та тайна была связана с основами религии, не выходила за их пределы, и то, что относилось к основам религии, не было скрытым для другого своим очевидным смыслом (*аз-завахир*). Сказал Сахл ат-Тустари[82] — да будет доволен им Аллах! —: «У ученого — три (вида) знаний: очевидное знание, которое он щедро дарит „сторонникам очевидного“ (*ахл аз-захир*), тайное знание, открывать которое он может только своим последователям, и знание, а это — то, что между ним и Аллахом Всевышним, которое он не открывает никому». Некто из гностиков (*ал-‘арифуна*) сказал: «Раскрытие тайны божественного господства (*ар-рубубийа*) — неверие». А кто-то из них сказал: «У божественного господства есть тайна, если бы она была раскрыта, то стало бы ложным пророчество, и у пророчества есть тайна, если бы она была раскрыта, то стало бы ложным (религиозное) знание (*ал-‘илм*), и у сведущих (*ал-‘улама’*) об

[81] Абу Хурайра — один из ближайших сподвижников пророка Мухаммада, передатчик многочисленных *хадис*ов.

[82] Абу Мухаммад Сахл б. ‘Абд Аллах ат-Тустари (ум. в 283/896 г.) — ранний суфийский экзегет и мыслитель, ведший суровый, аскетический образ жизни. Имел тесные связи с аскетико-мистической школой ал-Басры и через своих последователей оказал заметное влияние на суфийскую гносеологию и психологию. Одним из главных толкователей и распространителей идей ат-Тустари был Абу Талиб ал-Макки (ум. в 386/996 г.), который изложил эти идеи в фундаментальном труде Кут ал-кулуб («Пища сердец»). В свою очередь, Кут ал-кулуб оказал значительное влияние на «Воскрешение наук о вере» ал-Газали. См.: *А. Кн.* Ат-Тустари // ИЭС, 238–239; *Кныш.* Мистицизм, 95–99.

Аллахе есть тайна, если бы они открыли ее, то стали бы ложными заповеди (*ал-ахкам*)». Если этот говорящий не имел под этим в виду ложность пророчества относительно слабых из-за недостаточности их разумения, то изложенное им — неверно, а правильно то, что в этом нет противоречия, и что совершенный (человек) тот, свет познания которого не гасит света его благочестия, главная же часть благочестия — пророчество.

Вопрос. Если скажешь: К этим «знамениям» (*ал-айат*) и преданиям (*ал-ахбар*) проторяют дорогу (иносказательные) толкования (*та'вилат*), и нам ясно обстоятельство расхождения между явным и тайным, ибо если тайное было противоположным явному, то в этом — признание ложным Божественного Закона. Это — мнение того, кто сказал, что истина — противоположна Божественному Закону, — а это — неверие, — потому что Божественный Закон представляет собой явное, а истина представляет собой тайное, хотя оно не противоречит ему и не расходится с ним, это — то же самое, и благодаря этому прекращается разделённость, у Божественного Закона нет тайны, которая не раскрывается, нет, скрытое и явное — едино.

Так знай: Этот вопрос приводит в движение важное дело, вовлекает в знания об откровении (*'улум ал-мукашафа*) и выходит за рамки предмета знания о взаимоотношении людей (*'илм ал-му'амала*), а это — цель этих книг, ибо вероучения, которые мы изложили, относятся к деяниям сердец, и, действительно, мы служили Аллаху посредством наставления их путем принятия и подтверждения истинности согласия сердца с ними, не с тем, чтобы оно старалось достигнуть того, чтобы нам открылись их (вероучений) истины. Ибо это не вменялось в обязанность всем людям, и если бы это не относилось к деяниям, то мы не привели бы его в этой книге, а если бы это не было ни деянием внешней стороны сердца, ни деянием скрытой его стороны, то мы не привели бы это в первой половине книги. Истинное открытие (*ал-кашф*) — это именно описание тайны сердца и его скрытой стороны, однако, когда схоластика (*ал-калам*) вовлечена в приведение в движение воображения относительно противоположения очевидного скрытому, то необходимо кратко сказать о допустимости этого. Кто сказал, что истина противоречит Божественному Закону или скрытое противоположно очевидному, тот ближе к неверию, чем к вере. А тайны, которыми наделены исключительно «приближенные» (к Аллаху) благодаря постижению их, в знании которых не участвует с ними большинство (людей) и от раскрытия которых им они воздерживаются, сводятся к пяти частям.

Первая часть. (Эта) вещь сама по себе является тонкой, большинство умов утомляется от постижения ее, и постижением ее наделяют-

ся исключительно «избранные» (*ал-хавасс*), они же не должны раскрывать ее недостойным ее. Это становится испытанием для них, поскольку их умы не способны постигать. Сокрытие тайны пророческого духа (*ар-рух*) и воздержание посланника Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует! — от разъяснения ее относятся к этой части, ибо истина ее в том, что умы утомляются от постижения ее, а воображения не способны представить себе ее сущность. Но не думай, что это не было открытым для посланника Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует!, ибо кто не познал пророческого духа, тот как будто не познал себя, а кто не познал себя, /101/ как же он познает Господа своего Преславного? И вполне вероятно, что это открыто для некоторых святых (*ал-аулийа'*) и ученых мужей (*ал-'улама'*). И хотя они не были пророками, но они следуют нравственной этике Божественного Закона и умалчивают о том, о чем умолчал он. А среди атрибутов Аллаха — велик Он и славен! — из тайн то, что не способны постичь умы масс. И посланник Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует! — упомянул из них только очевидные для умов стороны атрибутов «знание», «способность» (*ал-кудра*) и другие, с тем чтобы люди поняли их в виде соответствия, которое они представляли себе, их знанию и их способности. Поскольку из качеств у них было то, что они называют знанием и способностью (*ал-кудра*), то они представляют себе это в виде сопоставления. Если бы он упомянул из Его атрибутов то, чего нет у людей, из того, чему соответствует неким соответствием вещь, то они не поняли бы этого. Если бы мальчику или импотенту рассказали об удовольствии от соития, то они поняли бы это только в связи с удовольствием от вкушенной пищи, которую они постигают (чувственно), но это не является пониманием достоверно. Различие между «знанием» Аллаха Всевышнего и Его «способностью» и знанием людей и их способностью больше, чем различие между удовольствием от соития и от еды. Одним словом, человек постигает только себя и качества самого себя — из тех, которые имеются у него сейчас, или из тех, которые были у него прежде. Затем путем сопоставления с ним он разъясняет это другому, затем он часто убеждается в истинности того, что между ними обоими есть отличие в величии и совершенстве. В силах рода человеческого только признать у Аллаха Всевышнего то, что Он установил для себя из «действия», «знания», «способности» и других атрибутов, вместе с признанием истинным того, что это — самое совершенное и величественное. Бóльшая часть Его запретов относится к атрибутам Его самого, не к тому величию, которым наделен исключительно Господь Всевышний. И поэтому (Пророк) — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал: «Несметно восхваление Тебя,

подобно тому, как восхвалил Ты себя сам!». Это не означает, что я не в состоянии выразить то, что я постиг, нет, это — признание неспособности постичь сущность Его величия. И поэтому некто из них сказал: «Не познал Аллаха в действительности никто, кроме Аллаха — велик Он и славен!». Сказал ас-Сиддик — да будет доволен им Аллах! — «Хвала Аллаху, Который не определил людям дорогу к Его познанию, кроме как бессилием Его познать».

Давайте удержим поводья речи от этой манеры и вернемся к цели, а это одна из частей — то, от постижения чего утомляются умы, в том числе — пророческий дух и в том числе — некоторые из атрибутов Аллаха Всевышнего. Возможно, указание на подобное этому — в его словах — да благословит его Аллах и да приветствует! — «Воистину, у Аллаха Преславного и Всевышнего — семьдесят занавесей из света: если бы Он открыл их, то излучения Его лика сожгли бы каждого, кого достигнул Его взор».

Вторая часть. Среди тайн, от упоминания которых воздерживались пророки и «правдивейшие» (*ас-сиддикун*а), — то, что понятно само по себе, от чего не утомляется ум, однако упоминание его вредит большинству слушателей и не вредит пророкам и «правдивейшим». Тайна предопределения (*ал-кадар*), от раскрытия которой удерживали ученые мужи (*ахл ал-ʻилм*), относится к этой части. Вполне вероятно, что упоминание некоторых истин вредно некоторым людям, подобно тому, как солнечный свет вреден зрению летучих мышей, как запахи розы вредны скарабеям. Как невероятно это, но наши слова, что неверие, прелюбодеяние, ослушания, зло, все это — по решению Аллаха Всевышнего, Его воле и Его желанию, — истина сама по себе. Слушание этого повредило его высказыванию, поскольку это предполагало, по их мнению, что это — доказательство слабоумия, противоположное мудрости, довольство скверным и несправедливостью. Ибн ар-Раванди и партия «брошенных на произвол судьбы» (*ал-махзулуна*)[83] уже уклонились (от истины) посредством подобного этому. Так же и тайна предопределения: если бы она была раскрыта, то, по мнению большинства людей, это предполагало бы бессилие (*ʻаджз*), потому что их умы не способны постичь то, что удаляет от них это представление. И если бы кто-то сказал: если бы

[83] Ахмад б. Йахйа Абу-л-Хусайн Ибн ар-Раванди (ум. в Багдаде в 298/910 г.) — известный мусульманский богослов, не раз менявший свои религиозно-политические взгляды, автор свыше 40 сочинений, большая часть которых — «Опровержения» (суннитов, муʻтазилитов, «дуалистов» и др.). Несколько сочинений он посвятил критике исламской догматики, за что сунниты заклеймили его как «заблудшего» (*мулхид*) и «не верящего в Аллаха» (*зиндик*). «Брошенные на произвол судьбы» (*ал-махзулуна*): вероятно, это люди, оставшиеся без покровительства Аллаха из-за неверия в единобожие. (См.: *С.П*. Ибн ар-Раванди // ИЭС, 84–85; *Прозоров*. Ислам, 108–109 и др.)

был упомянут определенный срок воскресения, что оно — через тысячу лет, или больше, или меньше, то это было бы понятным. Однако он не упомянут ради блага людей, из опасения вреда, — может быть, срок до него долгий, время затянется, и если бы люди ждали с нетерпением время наказания, то их забота о воскресении уменьшилась бы. А может быть, воскресение было близким по знанию Аллаха Преславного, и если бы оно было упомянуто, то увеличился бы страх, люди отстранились бы от дел, земной мир стал бы необитаемым. — Если бы эта идея пришла в голову и верна, то она — пример для этой части.

/102/ *Третья часть*. Вещь существует, так что, если она упомянута ясно, она понята, и в ней нет вреда. Однако ее выражают путем метафоры и намека, чтобы ее попадание в сердце слушателя стало наиболее вероятным, и благо для него в том, чтобы время этого состояния в его сердце стало важным. Подобно тому, как если бы кто-то сказал: «Я видел, как такой-то повязывает на шеи свиней жемчуг». Этим он намекнул на раскрытие знания и распространение мудрости на не заслуживающего ее. Слушатель часто торопится понять это в буквальном выражении, исследователь же (*ал-мухаккик*), поразмыслив и узнав, что при том человеке не было жемчуга и что в его месте не было свиньи, уразумеет постижение тайного и скрытого.

Люди различаются в отношении этого. К этому поэт сказал:

*Двое мужчин — портной, а другой — ткач * — встретились на Спика.*
*Не переставал тот ткать рубище неудачника, * а его спутник — шить платье преуспевающего.*

Так он ясно выразил небесный путь в преуспевании и в неуспехе посредством двух мастеровых мужчин. Этот вид сводится к ясному выражению смысла посредством образа, который содержит в себе сущность этого смысла или подобие ему. К этому (Пророк) — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал: «Мечеть пусть сомкнется от мокроты, как смыкается кожица на огне». А ты видишь, что двор мечети не сжимается с мокротой. Это означает, что дух мечети является главной частью, и плевок мокротой в ней — презрение к нему. Смысл «мечетское» является противодействующим противодействию огня соединенности частей кожицы. Подобно этому его высказывание — да благословит его Аллах и да приветствует!: «Разве не боится тот, кто поднимает свою голову прежде *имам*а, что его голова превратится в голову осла?». В формальном отношении этого никогда не было и нет, но по смыслу это существует, потому что ослиная голова не была его бытием и его видом по существу своему, но по особенности своей, а это — тупость и глупость. Кто поднял свою голову прежде *имам*а, голова того стала головой осла в смысле тупости и

глупости, — и это — значение (цель), а не форма, которая есть оболочка смысла, — потому что пределом глупости является совмещение подражания и предводительства, ибо они несовместимы.

Действительно, известно, что эта тайна противоположна очевидному либо рациональным доказательством, либо основанным на Божественном Законе (*шар'и*). Что касается рационального, то согласование его с очевидным невозможно, как сказал (Пророк) — да благословит его Аллах и да приветствует! —: «Сердце верующего — между двумя пальцами из пальцев Милосердного», потому что, если бы мы обследовали сердца верующих, мы не нашли бы в них пальцев. Известно, что это — метономическое выражение могущества, которое есть тайна пальцев и их скрытый дух. Могущество обозначено пальцами, потому что это — максимальное попадание в понимание полноты мощи. В этом роде в его метономическом выражении могущества — слова Всевышнего: «*Когда Мы пожелаем быть чему-нибудь, то Мы только скажем ему „Будь!" — и оно будет*» (Коран 16:42), ибо очевидный смысл их недоступен, потому что Его речение «Будь!», если оно было обращено к вещи до ее бытия, невозможно, если несуществующее не понимает речи, пока не явится; если же оно было после бытия, то она не нуждается в творении. Однако когда это метономическое выражение стало наиболее действенным в душах в отношении разъяснения предела могущества, то оно стало равным ему.

Что касается постигаемого посредством Божественного Закона, то исполнение его согласно очевидному смыслу возможно, однако передают, что под этим имеется в виду не очевидное, как говорится в толковании (*тафсир*) слов Всевышнего «*Он низвел с неба воду, и она потекла по руслам соразмерно им…*» (Коран 13:18/17). Вода здесь означает Коран, а высохшие русла означают сердца, — некоторые из них несли много, некоторые — мало, некоторые не несли (вообще). Пена — подобна неверию и лицемерию, и если вода пролилась ливнем на голову, то она не удержится, а ведение верным путем, которое приносит людям пользу, остается.

В эту часть углубилась масса людей (*джама'а*), и они (иносказательно) толковали то, что говорится о потустороннем мире относительно весов, моста и других (вещей), а это — недопустимое новшество, потому что это не передавалось путем устной передачи. Исполнение его согласно очевидному смыслу — не невозможно, стало быть, следует исполнять его согласно очевидному смыслу.

Четвертая часть. Человек постигает вещь в целом, затем постигают ее в деталях путем исследования и пробы, с тем чтобы тотчас придерживаться этого. Различаются два (вида) знаний: первое подобно кожуре, второе подобно сердцевине, первое подобно очевидному,

второе подобно скрытому. /103/ Это подобно тому, как представляется человеку в его глазах какой-нибудь предмет в темноте или вдали, и он приобретает некий вид знания. Когда же он увидит его вблизи или после исчезновения темноты, он постигнет разницу между ними. Последнее не является противоположностью первого, нет, это — дополнение к нему. Подобно этому — религиозное знание, вера и признание истинности (*ат-тасдик*), потому что человек часто признает истинным существование страстной любви, болезни, смерти до того, как это случится, однако его убежденность в этом более полная при осуществлении, нежели до осуществления. У человека в вожделении, страстной любви и прочих состояниях — три различных состояния и три разных восприятия. Первое — признание им истинности существования этого до того, как оно осуществилось, второе — при его осуществлении, третье — после его окончания. Воистину, твоя убежденность в голоде после его прекращения отличается от уверенности до прекращения. Таким же образом в знаниях о религии (*'улум ад-дин*) есть то, что становится испытанием, затем совершенствуется, и это является подобным скрытому в дополнение к тому, что (было) до этого. Существует разница между знанием больного о здоровье и знанием здорового о нем.

Люди различаются в отношении этих четырех частей, но нет в чем-либо из них скрытого, которое противоречило бы очевидному, наоборот, оно дополняет его и совершенствует его, подобно тому, как сердцевина дополняет кожуру. И привет!

Пятая (часть). Языком речи ясно выражается язык состояния. Слабо разумеющий останавливается на очевидном и признает его как речь, проницающий же в истины постигает в нем тайну. Это — подобно тому, что кто-нибудь сказал бы: «Сказала стена колу: „Зачем ты пробиваешь меня?“. Он сказал: „Спроси того, кто забивает меня, и зачем оставляет меня позади меня камень, который позади меня?“». Это — ясное выражение языка состояния языком речи. К этому (относятся) слова Всевышнего: «*Потом Он прямо направился к небу, а это — дым, и сказал ему и земле: „Идите (ко Мне) — добровольно или невольно“. И они оба сказали: „Мы оба пришли покорными“*» (Коран 41:10/11). Глупый нуждается при уразумении этого в том, чтобы им обоим были определены жизнь, разум и понимание речи, а речь это — звук и буква, которую слышат небо и земля, отвечают буквой и звуком и говорят: «*Мы оба пришли покорными*». Проницательный же знает, что это — язык состояния и что это — возвещение о том, что оба они будут подчинены по необходимости и принуждены к подчинению. К этому (относятся) слова Всевышнего: «*Нет ничего, что не прославляло бы Его хвалой...*» (Коран 17:46/44). Глупый нуждается при этом в том, чтобы неорганическим веществам были определены жизнь,

разум и речь посредством звука и буквы, с тем чтобы сказать «Слава Аллаху!», чтобы осуществилось его восхваление. Проницательный же знает, что под этим не имеется в виду речь языка, нет, Он восхваляем своим существованием, Он освящен своей сущностью, Он свидетельствует о единственности Аллаха Преславного, как говорят:

В каждой вещи у Него — чудо (*айа*),
которое указывает на то, что Он — единственный

и как говорят: «Это совершенное произведение свидетельствует в пользу его создателя о хорошем устроении и совершенном знании, не в том смысле, что оно говорит: „Я свидетельствую о речи“, но — о сущности и о состоянии». Таким образом, нет вещи, которая не нуждается сама по себе в создателе, который создает ее, хранит ее, делает вечными ее свойства и возвращает ее в ее состояния, а она своей потребностью свидетельствует в пользу своего создателя о святости (*ат-такдис*). Это свидетельствование постигают проницательные, а не застывшие на очевидном смысле (*‘ала-з-завахир*). И поэтому Всевышний сказал: «...*но вы не разумеете прославления их*» (Коран 17:46/44). Что касается неспособных, то они не разумеют вовсе. Что касается «приближенных» (*ал-мукаррабуна*) и ученых, твердых в религиозных знаниях (*ар-расихуна*)[84], то они не разумеют его сущности и его совершенства, потому что у каждой вещи различные свидетельства святости Аллаха Преславного и Его восхваления, и каждый в отдельности постигает в меру своего разума и свой проницательности. Перечисление тех свидетельств не достойно науки о взаимоотношении людей (*‘илм ал-му‘амала*). Эта отрасль также относится к тому, в знании чего расходятся сторонники очевидного смысла (*арбаб аз-завахир*) и «проницательные» (*арбаб ал-баса’ир*), и благодаря чему обнаруживается отличие скрытого от очевидного. В отношении этой позиции (*ал-макам*) у «занимающих позиции» (*арбаб ал-макамат*) — крайность и умеренность. Кто чрезмерно превозносил очевидный смысл, тот дошел до изменения всех очевидных смыслов и доказательств или большинства из них, так что они приводили слова Всевышнего «...*будут говорить нам их руки, и будут свидетельствовать их ноги*...» (Коран 36:65) и слова Всевышнего «*И сказали они своим шкурам:* „*Почему вы свидетельствовали против нас?*“. *Они сказали:* „*Нас создал говорящими Аллах, который создал говорящей каждую вещь*“» (Коран 41:20/21). Таковы же разговоры, которые ведутся в отношении Мункара и Накира, о весах, мосте, (окончательном) расчете, спорах обитателей ада с обитателями рая относительно их слов «*Излейте на нас* (*часть*) *воды*

[84] Коранические образы, см., например: Коран 4:170/172 («ангелы приближенные»), Коран 4:160/162 («твердые в знании»).

или того, что даровал вам Аллах» (Коран 7:48/50). Они утверждали, что все это — посредством языка состояния.

Другие, среди них Ахмад б. Ханбал — да будет доволен им Аллах! — преувеличивали в отношении закрытия врат (толкования), так что запрещали (иносказательное) толкование Его слов «…„*Будь*!“ — *и оно будет*» и утверждали, что это — речь, которую творит Аллах Всевышний посредством буквы и звука в каждый миг по числу сотворенного бытия. Я даже слышал, как один из его приверженцев говорил: «Закрытие врат толкования касается только трех выражений: его (Пророка) высказывания /104/ — да благословит его Аллах и да приветствует! — „Черный камень — правая рука Аллаха на Его земле“, его высказывания — да благословит его Аллах и да приветствует! — „Сердце верующего — между двумя пальцами из пальцев Милосердного“ и его высказывания — да благословит его Аллах Всевышний и его род и да приветствует его! — „Воистину, я нахожу душу Милосердного со стороны правой руки“». К закрытию этих врат склонялись сторонники очевидного смысла (*арбаб аз-завахир*). Предполагается, что Ахмад б. Ханбал — да будет доволен им Аллах! — знал, что «утверждение (на троне)» не есть пребывание, а «сошествие» не есть перемещение, однако он удерживал от (иносказательного) толкования ради закрытия врат и заботы о благочестии людей. Ибо, если бы открыли врата, то расширилось бы отверстие, это дело вышло бы из-под контроля и был бы преступлен предел умеренности, потому что предел того, что преступило умеренность, точно не устанавливается. И нет беды в этом удержании. В пользу этого свидетельствует образ действия (благочестивых) предков (*ас-салаф*), ибо они говорили: «Они повелевали принимать их («знамения»?), как они пришли», так что Малик — да будет милостив к нему Аллах!, когда его спросили об «утверждении (на троне)», сказал: «Утверждение — известно, каким образом — не известно, вера в него — обязательна, вопрошание о нем — недопустимое новшество».

Часть ученых мужей (*та'ифа*) последовала умеренности. Они открыли врата (иносказательного) толкования всего того, что связано с атрибутами Аллаха Преславного, оставили то, что связано с потусторонним миром, в соответствии с его очевидным смыслом, и запретили (иносказательное) толкование его. Это — аш‘ариты[85].

[85] Аш‘ариты — последователи Абу-л-Хасана ‘Али б. Иса‘ила ал-Аш‘ари (ум. в Багдаде в 324/936 г.), знаменитого мусульманского богослова-*мутакаллим*а, ставшего эпонимом школы спекулятивного богословия (‘*илм ал-калам*). Его относили к «людям познания», считавшим, что рациональные рассуждения и дедуктивный метод ведут к познанию (*ал-ма‘рифа*) Всевышнего. В заслугу ал-Аш‘ари ставили то, что «учения благочестивых предков» (*мазахиб ас-салаф*) он подкрепил основами *ал-калам*а. Аш‘ариты разработали

Му‘тазилиты превзошли их, так что (иносказательно) толковали из атрибутов Всевышнего лицезрение, (иносказательно) толковали Его существование как слышащего, видящего, (иносказательно) толковали «вознесение» (*ал-ми‘радж*), утверждая, что оно не было телесным, (иносказательно) толковали наказание в могиле, весы, мост и ряд заповедей (*ахкам*) о потустороннем мире. Однако они признавали сбор тел, рай с содержащимися в нем съестными припасами, благоухающими растениями, совокупленными женщинами и осязаемыми наслаждениями и ад с содержащимся в нем осязаемым телом, которое сгорает горением кожи и растапливается жирами.

К их продвижению к этой грани добавили философы. Они (иносказательно) толковали все то, что говорится о потустороннем мире, и относили это к умозрительным и духовным страданиям и к умозрительным наслаждениям. Они отрицали сбор тел, признавали вечность душ и то, что они будут либо наказаны, либо облагодетельствованы наказанием и блаженством, которое не постигается чувством. Это — «неумеренные». Грань умеренности между всей этой распущенностью и косностью ханбалитов — тонкая, незаметная, ее видят только споспешествуемые, которые постигают эти вещи благодаря божественному свету, не благодаря слушанию. Затем, когда им открылись тайны вещей таковыми, как они суть, они обращались к слушанию и имеющимся выражениям, и то, что соответствовало увиденному ими благодаря свету достоверного знания, они утверждали, а что противоречило, — (иносказательно) толковали.

Что касается того, кто заимствовал познание этих вещей только от слушания, то не утвердилась его стопа в этом и не определилось его положение. Яркий пример ограничивающегося только слушанием — позиция (*макам*) Ахмада б. Ханбала — да будет милостив к нему Аллах! — Ныне снятие покрова с грани умеренности в этих вещах входит в науку об откровении (*‘илм ал-мукашафа*), разговор об этом долгий, и мы не будем погружаться в него. Цель — разъяснение соответствия скрытого очевидному, что оно не противоречит ему.

Благодаря этим пяти частям уже стали очевидными многие вещи. Если же мы полагали, что на первой ступени вместе со всеми простыми людьми ограничимся разъяснением вероучения, которое мы изложили, и что они обязаны исполнять только это, разве только был страх внесения путаницы из-за распространения недопустимого нов-

---

свое учение о божественных атрибутах (*ас-сифат*), заняли особую (промежуточную) позицию в споре об *ал-кадар*е (предопределение или свобода выбора?). «Умеренность» аш‘аритов отмечает и ал-Газали, который в вопросах догматики оставался последовательным аш‘аритом. Подробнее об ал-Аш‘ари и аш‘аритах см.: *Прозоров*. Ислам, 110–127 и др.

шества, то поднимемся на вторую ступень к вероучению, в котором блёстки доказательств кратки, без углубления. И мы действительно приведем в этой книге те блёстки и ограничимся в них тем, что мы изложили жителям Иерусалима (*ахл ал-кудс*) и что назвали ар-Рисала ила ахл ал-кудс фи кава‘ид ал-‘ака’ид («Послание жителям Иерусалима об основах вероучения»), а оно заключено в этом третьем разделе этой книги.

§ 3. Арабская рукопись неизвестного сочинения ал-Муфаддала ал-Джу‘фӣ (ум. до 183/799 г.) по ранней шиитской догматике

В Институте восточных рукописей РАН (С.-Петербург) хранится арабская рукопись (85 лл.)[86] неизвестного сочинения ал-Муфаддала ал-Джу‘фи *Китаб ал-адилла ‘ала-л-халк ва-т-тадбир ва-р-радд ‘ала-л-ка’илина би-л-ихмал ва-мункири ал-‘амд би-ривайат ал-Муфаддал ‘ан ас-Садик.* Это — наставления имама Джа‘фара ас-Садика (ум. в 148/765 г.) шиитскому *мухаддис*у ал-Муфаддалу ал-Джу‘фи (ум. до 183/799 г.), индивидуальная подготовка его к пропаганде шиитского мировоззрения, разъяснение ему широкого круга аргументов в опровержение конкретных или потенциальных оппонентов.

Сочинение относится к периоду острой религиозно-политической борьбы в Халифате, в ходе которой в окружении имама Джа‘фара ас-Садика начались специализация религиозных знаний, формирование жанров религиозно-политической литературы шиитов, разработка шиитской догматики.

Ключевая идея поучений Джа‘фара ас-Садика: человек должен понять, что все элементы макро- и микрокосма свидетельствуют о божественном господстве (*ар-рубубийа*), преднамеренности сотворения, целесообразности и гармонии сотворенного. Для доказательства этого Джа‘фар ас-Садик приводит примеры из области природных явлений, астрономии, животного мира, разнообразия видов, форм и цветов сотворенного, сокрытого в недрах земли и видимого на ее поверхности, человеческого разума, очевидного и сокровенного знания и т.д. В совокупности эти «доказательства» Джа‘фара ас-Садика свидетельствуют о его энциклопедических знаниях природы человека и окружающего мира.

[86] Рукопись B2763/№ 2231 объемом 85 листов (1b–85a) среднего формата, л. 1a–6b по 8 строк, л. 7a–85a — 13 строк, написана разборчивым почерком *насх*; на полях и под строками имеются приписки (главным образом грамматические и лексические пояснения на арабском и старотатарском языках; ‘*унван* отсутствует, в колофоне сведения о месте (город, *вилайат*, *мадраса*) и дате переписки, имя переписчика.

Другая ключевая идея наставлений Джа‘фара ас-Садика: управление миром и божественное присутствие на земле продолжается, хранителем и толкователем сокровенных знаний о мироздании, заложенных в Коране, является «семья дома Пророка» (*ахл ал-байт*). Дальнейшее развитие эта исходная идея получила в шиитском исламе, где сложилось представление о том, что видимым доказательством (*ал-худжжа*) божественного присутствия на земле должен быть посредник между Аллахом и людьми.

Термин *ал-худжжа* использовался в учениях и практике исмаилитов. Представление об *ал-худжжс*е заняло прочное место в догматике шиитов-имамитов, утверждавших, что земля не может быть лишена *ал-худжжс*и из потомков ‘Али б. Аби Талиба, «видимого» или «скрытого», по воле Аллаха руководящего общиной. Последним *ал-худжжс*ей они признали 12-го «скрытого» имама Мухаммада б. ал-Хасана.

На территории бывшей Российской империи большинство мусульман исторически придерживаются суннитского направления в исламе, в основном ханафитского толка, шиитское направление представлено имамитами, или двунадесятниками (Азербайджан), и исмаилитами (Бадахшан, Памир). Это соотношение отражено и в письменном наследии мусульман. Рукописное собрание Института восточных рукописей Российской Академии наук в Санкт-Петербурге насчитывает свыше 10 тыс. единиц хранения арабографичных рукописей, бóльшая часть которых написана авторами-суннитами. Коллекция шиитских рукописей немногочисленна и в основном содержит копии известных сочинений.

Однако среди них мое внимание привлекла не атрибутированная арабская рукопись (объем 85 лл.), переписанная в *мадрас*е *мулл*ы Салим-джана б. Дуст-Мухаммада (селение Ковали, под Казанью, Татарстан, РФ) в 1189/1775 г. В кратком Каталоге арабских рукописей (Москва, 1986 г.) она упомянута под условным названием (в квадратных скобках): Дала’ил ар-рубубиййа ва-асар ас-сан‘а («Доказательства Божественного господства и следы попечения»), а само сочинение обозначено как Ривайа ‘ан Джа‘фар б. Мухаммад ас-Садик ва-асхабихи («Повествование со слов», или «Изречения Джа‘фара б. Мухаммада ас-Садика и его сподвижников»).

Интерес к этой рукописи обусловлен двумя обстоятельствами:

1. Рукопись переписана в Казани, историческом центре суннитов-ханафитов Поволжья.

2. При более внимательном знакомстве с рукописью удалось установить точное название сочинения и имя его «автора»-составителя.

В рукописи от первого лица выступает ал-Муфаддал б. ‘Умар ал-Джу‘фи ал-Куфи, «крайний» шиит (*гали*, мн.ч. *гулат*) из окружения

Абу-л-Хаттаба (казнен еще при жизни Джа‘фара ас-Садика), обожествлявшего шиитских имамов и наделявшего их сверхъестественными знаниями и, в конце концов, сам стал претендовать на роль 7-го имама. Идейными преемниками хаттабитов, последователей Абу-л-Хаттаба, были исмаилиты-«семеричники», религиозно-политические представления которых явились, в свою очередь, существенным компонентом идеологии карматского движения.

Точное название сочинения, приведенное в рукописи: Китаб ал-адилла ‘ала-л-халк ва-т-тадбир ва-р-радд ‘ала-л-ка’илина би-л-ихмал ва-мункири ал-‘амд би-ривайат ал-Муфаддал ‘ан ас-Садик («Доказательства Божественного творения и продуманного устроения [мира] и возражение тем, кто признает [его] оставленным на произвол судьбы и отрицает замысел (преднамеренность) [творения]»)[87]. В доступных мне каталогах и в справочной литературе сочинения с таким названием обнаружить не удалось, хотя в источниках и биобиблиографических справочниках указаны названия нескольких сочинений разного жанра, связанных с именем ал-Муфаддала ал-Джу‘фи. Так, ан-Наджаши (ум. в 450/1058 г.), охарактеризовавший его учение как «порочное» (*фасид ал-мазхаб*), а сообщаемые им сведения «ненадежными», счел нужным (очевидно, с целью предостеречь читателей от использования их) привести (с исходной ссылкой на Мухаммада б. Синана аз-Захири, о нем см. ниже) названия следующих сочинений ал-Муфаддала: Китаб ал-йаум ва-л-лайла, Китаб фи бад’ ал-халк ва-л-хасс ‘ала-л-и‘тибар, Китаб васийат ал-Муфаддал, Китаб ‘илал аш-шара’и‘[88]. Нетрудно заметить, что название второго сочинения в этом списке по лексике и жанру наиболее близко подходит к Китаб ал-адилла ‘ала-л-халк ва-т-тадбир.

В известном справочнике «История арабской литературы» К. Брокельмана вместо вышеназванных сочинений ал-Муфаддала указаны другие: Китаб ат-таухид (автором сочинения с таким очень распространенным названием считается и Джа‘фар ас-Садик); Китаб ал-хафт ва-л-азилла (изд. ‘Ариф Тамир и ‘Абд ал-Ханифа, Байрут, 1960; см: D. Marchand / IBLA, 1960, 196–197); Китаб ас-сират (изречения Джа‘фара ас-Садика, собранные, якобы, ал-Муфаддалом ал-Джу‘фи — Paris 1449, 86–182, II Jahrh.); Ривайат ал-арузз ва-ма фи-хи мин ал-фадл (сохранилось в Маджму‘ ат-тарбийа Мухаммада б. Тахира б. Ибрахима ал-Хариси, ум. в 584/1188 г.)[89].

---

[87] «Завершилась первая беседа (*маджлис*), и за ней следует вторая беседа из книги „Доказательства Божественного творения и продуманного устроения [мира] и возражение тем, кто признает [его] оставленным на произвол судьбы и отрицает преднамеренность [или: «замысел» творения]“ в передаче ал-Муфаддала со слов ас-Садика».

[88] *Абу-л-‘Аббас Ахмад б. ‘Али ан-Наджаши*. Китаб ар-риджал [б.г.], 326.

[89] GAL SBd I, 715; *Ivanov*. Ismaili Literature, 1963, 59.

По мнению некоторых исследователей, авторство этих сочинений необоснованно приписывают ал-Муфаддалу б. ʻУмару ал-Джуʻфи, часть из них относят к более позднему времени. Современный исследователь Мушег Асатрян (Mushegh Asatryan, The Institute of Ismaili Studies, London, UK), проработав обширный круг источников и специальной литературы, обобщил в краткой энциклопедической статье результаты своих поисков[90]. В числе 9 приписываемых ал-Муфаддалу и опубликованных (в виде отдельных книг или фрагментов из имамитских текстов) трудов ал-Муфаддала, которые упоминает М. Асатрян, нет сочинения с названием Китаб ал-адилла ʻала-л-халк ва-т-тадбир. Более того, судя по проблематике и лексике этого сочинения, оно отражает реалии 2-й половины II/VIII в. В какой-то мере в пользу этого говорит и то обстоятельство, что последним по времени передатчиком его непосредственно со слов ал-Муфаддала ал-Джуʻфи выступает Мухаммад б. Синан аз-Захири (ум. в 220/835 г.) — приверженец имама ʻАли ар-Риды (ум. в 203/818 г.), составитель записей «вопросов» к этому имаму и его «ответов», «ненадежный», по мнению шиитских авторов, передатчик *хадис*ов[91].

Оценка личности ал-Муфаддала в мусульманской историографии не однозначна и зависела от религиозно-политической ориентации авторов, но в целом она негативная. Так, шиитские авторы отмечали, что уже при жизни Джаʻфара ас-Садика были люди (среди них назван и ал-Муфаддал б. ʻУмар ал-Джуʻфи), которые, ссылаясь на этого имама, рассказывали сочинённые ими *хадис*ы, выманивая этим у людей деньги на пропитание. Куфийцы письменно жаловались имаму на ал-Муфаддала, которого причисляли к хаттабитам — приверженцам «крайнего» шиита Абу-л-Хаттаба, обожествлявшего имамов из рода ʻАли б. Аби Талиба. По некоторым сведениям, в период гонений на «еретиков» в правление халифа ал-Махди (158/775–169/785) тайно читали (в частности, в ал-Мадине) рукопись доксографического сочинения ал-Муфаддала б. ʻУмара ал-Джуʻфи *Макалат ан-нас* («Религиозные толки людей»). «Умеренные» шииты также неохотно говорили об ал-Муфаддале, считая его «ненадежным» передатчиком *хадис*ов, и плохо отзывались о его «книгах», памятуя о том, что Джаʻфар ас-Садик якобы отрекся от него и хаттабитов.

Китаб ал-адилла ʻала-л-халк ва-т-тадбир относится к периоду острой религиозно-политической борьбы в Халифате, в ходе которой в окружении имама Джаʻфара ас-Садика началась специализация рели-

[90] Mofazzal al-Joʻfi // Encyclopaedia Iranica (http://www.iranicaonline.org/articles/mofazzal-al-jofi).

[91] *Абу ʻАмр Мухаммад б. ʻУмар ал-Кашши.* Маʻрифат ахбар ар-риджал. Ан-Наджаф, 1383/1964, 486–488; *ан-Наджаши*. Ар-Риджал, 251–252.

гиозных знаний, формирование жанров религиозно-политической литературы шиитов, разработка шиитской догматики.

Самые ранние жанры шиитской литературы — комментарии к отдельным *айат*ам и *сура*м, записи «вопросов» (*маса'ил*) к имамам и их «ответы» (*джавабат)* на них, затрагивавшие практически все стороны жизни приверженцев «семьи Пророка». Такие сборники записей назывались *асл* («источник», «оригинал»), а их составителями были ученики и приверженцы имамов Мухаммада ал-Бакира и Джа'фара ас-Садика. Особенность сборников состояла в том, что их составители записывали ответы, *хадис*ы/*хабар*ы со слов непосредственно имамов, не добавляя к ним никаких комментариев или личных рассуждений. Наиболее ранним и известным сборником «вопросов-ответов» был «асл» проалидского историка и экзегета, соплеменника ал-Муфаддала ал-Джу'фи — Джабира б. Йазида ал-Джу'фи (ум. в 128/745 г.). На протяжении веков этот сборник пользовался большим авторитетом и считался безупречным «источником»[92], притом что Джа'фар ас-Садик запрещал своим приверженцам говорить в присутствии «низов» о «Комментарии» к Корану Джабира б. Йазида ал-Джу'фи. Другое отличие сборников-*асл* от «сочинений» заключалось в том, что в них материал не был разделен на главы или как-то систематизирован.

Уже после смерти Джа'фара ас-Садика *мухаддис*ы-шииты отобрали из огромного количества (около 6 тыс. «книг») 400 сборников записей, которые были признаны «оригиналами» (*асл*) и служили источником для всех последующих шиитских *мухаддис*ов и теологов. На основе этих источников была написана вся *хадис*ная литература шиитов, в том числе были составлены 4 основополагающих сборника *хадис*ов, признанные каноническими. Самый ранний из них и наиболее полный (16 тыс. *хадис*ов) из сохранившихся сводов шиитских преданий (*ахбар*) — ал-Кафи фи 'илм/усул ад-дин («Достаточное о знании/основах религии») известного *мухаддис*а куммской школы ал-Кулини (ум. в 329/941 г.).

В дальнейшем эти сборники дополнялись «ответами» последующих имамов и постепенно обрастали комментариями шиитских ученых. На основе этих материалов велась разработка шиитской догматики и права.

Структура и содержание *Китаб ал-адилла 'ала-л-халк ва-т-тадбир*

Это — сплошной текст, без глав и разделов, без выделения цветом или подчеркиванием темы или глагола, предваряющего высказывание (*кала* — «сказал»). Составитель излагает материал в форме обстоя-

[92] Чем больше шиит знал и передавал сборников-*асл*, тем выше был его научный авторитет. Один из сподвижников 8-го имама 'Али ар-Риды, передававший 24 *асл*а и ничего другого, пользовался репутацией авторитетного и надежного *мухаддис*а.

тельных ответов Джа'фара ас-Садика на его вопросы в ходе живого личного общения во время «бесед» (*маджалис*) у имама. По утверждению ал-Муфаддала, он записал эти беседы с разрешения имама и попросил его посмотреть записанное непосредственно с его слов. «Не позволишь ли мне записать то, что ты разъяснил, и подготовить то, что я записал?». Записанные со слов имама и подтверждённые им лично «разъяснения» приобретали статус достоверной и надежной информации, а составитель таких записей получал право на распространение их от имени имама. В практике суннитского ислама это право оформлялось в виде письменного «разрешения» (*ал-иджаза*) учителя.

По форме сочинение построено как индивидуальный «курс лекций» для единственного «слушателя», к которому Джа'фар ас-Садик постоянно обращается по имени (О, Муфаддал) и призывает его напрячь свои умственные способности (*вдумайся*, *обдумай*, *представь*, *поразмысли*, *усвой*, *запомни*, *постарайся уразуметь*, *знай* и т.д.) и который в свою очередь время от времени обращается к своему господину (покровителю, *маулаййа*) с вопросами. При этом имам в ходе «разъяснения» виртуально полемизирует с последователями конкретных учений и школ (му'тазилиты/*ал-му'аттила*, манихеи, натурфилософы/*асхаб ат-таба'и'* и др.) или с неназванными («а если кто-то скажет…, то…») категориями оппонентов, демонстрируя свое владение проблематикой современных ему религиозно-философских диспутов.

Эти встречи проходили в мечети в ал-Мадине с раннего утра до вечерней молитвы в течение 4 дней подряд и представлены в книге в виде соответственно четырех *маджлис*ов: «Когда наступило время заката, мой господин (*маулаййа*) встал к молитве и сказал: „Придешь ко мне завтра ранним утром, если пожелает Аллах!“ И я удалился от него..», и далее ал-Муфаддал описывает свое состояние радости и благодарности своему господину за то, что он даровал ему и чему научил его. В таком восторженном состоянии ал-Муфаддал провел ночь, а на следующий день «…рано утром я пришел к своему господину, попросил разрешения войти, вошел, он повелел мне сесть и сказал…».

Каждую очередную беседу-аудиенцию Джа'фар ас-Садик начинал с краткого напоминания о содержании предыдущей беседы и о теме предстоящей. Вот некоторые примеры содержания «бесед» и аргументации имама.

Первый маджлис (лл. 1b–32b).

Человек, его конституция, анатомия, физиология, функциональное совершенство: один рот, парные члены (если бы была, например, одна рука, он не смог бы работать, строить, пахать, сеять, ткать и т.д.), слух, зрение, речь, память, рациональная физиология и т.д. Творец

облагодетельствовал человека знанием всего того, в чем благо его религии и его мирской жизни. И кто благодарит его, тот будет вознагражден, а кто не признает его, того ожидает наказание. Познанию Творца служат доказательства и свидетельства всего сотворенного.

Второй маджлис (лл. 32b–49b).

Животный мир (четвероногие, птицы, рыбы, насекомые и т.д.).

Милость Аллаха к четвероногим животным: их тела покрыты шерстью, волосами, чтобы защитить их от холода и множества бедствий, их конечности «одеты» в копыта и стопы, чтобы уберечь их от пересыхания, ведь у них нет ни рук, ни ладоней, ни пальцев, приспособленных для прядения и ткачества, так что они довольствуются тем, что их покровы, созданные при их творении, сохраняются, пока животные существуют сами, и не нуждаются в их обновлении и их замене. Что касается человека, то он сам может ткать, шить, менять одежду по сезону, надевать и снимать ее, когда захочет.

Ал-Муфаддал: некоторые *му'аттилит*ы говорят, что различие (*ал-ихтилаф*) в видах, размерах и цвете птиц явилось следствием произвольного смешения (*ал-ихтилат*) и оставления их на произвол судьбы (*би-л-ихмал*).

Джа'фар ас-Садик: отрицание «случайности» (*би-л-'арад*) и «совпадения» (*ал-иттифак*) в природе, иначе мы имели бы новые виды растений и животных, новые формы, окраски и т.д., почему же до сих пор не появились новые виды птиц и новая окраска? Птицу Аллах сотворил легкой, острогрудой (=носовая часть корабля), чтобы легче было летать, вместо четырех ног дал две лапы, вместо пяти пальцев — четыре, одно отверстие для переработанного питания. Все созданное по воле Творца гармонично и целесообразно. Если Он сотворил птицу с длинными лапами (ногами), то Он дал ей и длинную шею (в противном случае ей было бы неудобно кормиться). Все это свидетельствует о наличии Творца и замысла Божественного творения, которое продолжает жить по заданным законам и правилам. Мир не оставлен на произвол судьбы (*бил-ихмал*), он продолжает жить по воле Творца и под непрерывным Божественным руководством на земле. Отсюда — необходимость следовать Его предписаниям, дабы не подвергать мир риску погибели.

Третий маджлис (лл. 49b–72a).

Астрономия, природа, естествознание.

Джа'фар ас-Садик: я разъяснил тебе продуманность творения человека и животных и увещевания в отношении их. Теперь же я расскажу о небе, солнце, луне, звездах, планетах, о ночи и дне, жаре и холоде, о ветрах, о четырех «элементах» (земля, вода, воздух, огонь), о скалах,

горах, почве, рудниках, растениях, пальмах, деревьях и о тех доказательствах и увещеваниях, которые имеются в отношении всего этого.

Подумай о цвете неба: врачеватели предписывали смотреть на него при болезнях глаз, подумай о восходе и заходе солнца, продолжительности дня и ночи, о смене четырех времен года, о перемещении солнца по 12 знакам Зодиака (созвездиям) для совершения годичного цикла. Что стало бы с миром, если бы он был оставлен на произвол судьбы и был бы нарушен установленный миропорядок?

Четвертый маджлис (лл. 72a–85a).

Бедствия, напасти, болезни, катаклизмы разного рода.

Перед началом последнего *маджлис*а Джа'фар ас-Садик, обращаясь к ал-Муфаддалу, напомнил о том, что он уже «разъяснил» ему доказательства Божественного творения и свидетельства истинности продуманности и преднамеренности в отношении человека, животных, растений, деревьев др., и перечислил вопросы, которые он собирается «разъяснить» в этой беседе. Он опровергает *му'аттилитов*, манихеев, сторонников природных сил (натурфилософов, *асхаб ат-таба'и'*), объяснявших существование вещей «случайностью» (*би-л-'арад*) и «совпадением» (*би-л-иттифак*). Эти беды и напасти (чума, желтуха, холод, саранча и т.д.) люди из числа невежд воспринимают как предлог для отрицания Божественного творения, Его замысла и продуманного мироустройства. Но мир в целом охраняем, защищен от глобальных катастроф; бедствия, напасти, болезни это — испытание, грешников ждет наказание и в будущей жизни, а праведники будут вознаграждены.

Завершается Китаб ал-адилла 'ала-л-халк ва-т-тадбир обобщающим напутствием Джа'фара ас-Садика ал-Муфаддалу ал-Джу'фи: «О Муфаддал! Усвой то, что я дал тебе, и сохрани в памяти то, что я даровал тебе, и будь в числе благодарящих Господа своего и в числе восхваляющих Его за Его указания, и будь в числе сострадающих к Его угодникам (*аулийа'ихи*)! Я разъяснил тебе лишь малое из множества, часть из совокупности доказательств Божественного творения и свидетельств истинности Божественного замысла и продуманности. Так постарайся уразуметь это, чаще вразумляй этому и прими это как наставление... Освободи свое сердце, собери в себе разум, рассудительность и спокойствие, и тебе откроется знание царства (*малакут*) небес и земли, и того, что сотворил Аллах Всевышний между ними и в них обоих… Отправляйся, когда захочешь, сопутствуемый, хранимый, ибо ты у нас — на высоком положении, и твое место в сердцах верующих подобно воде при жажде…» (84b).

Ключевая идея поучений Джа'фара ас-Садика: человек должен понять, что все элементы макро- и микрокосма свидетельствуют о боже-

ственном господстве (*ар-рубубийа*), преднамеренности сотворения, целесообразности и гармонии сотворенного. Для доказательства этого Джа'фар ас-Садик приводит примеры из области природных явлений (ветер, дождь, жара, холод и т.п.), астрономии (восходы и заходы солнца, планеты, звезды, чередование сезонов, дня и ночи и т.д.), животного мира (конституция, анатомия, физиология человека, четвероногих, птиц и т.д.), разнообразия видов, форм и цветов сотворенного, сокрытого в недрах земли и видимого на ее поверхности, человеческого разума, очевидного и сокровенного знания и т.д. В совокупности эти «доказательства» Джа'фара ас-Садика свидетельствуют о его энциклопедических знаниях природы человека и окружающего мира. В своих наставлениях имам не касается теологических тонкостей (таких, например, как сущность и атрибуты Аллаха), которые были предметом острых дискуссий на религиозно-философских *маджлис*ах. Его «доказательства» доступны для понимания простых людей, и он подробно разъясняет их своему проповеднику, с тем чтобы тот был готов от имени «семьи дома Пророка» ответить на любые вопросы слушателей.

Другая ключевая идея этих наставлений заложена во второй части названия сочинения — опровержение тех, кто считал, что после сотворения мир оставлен на произвол судьбы (*ал-ихмал*). Из наставлений Джа'фара ас-Садика явствует, что управление миром и божественное присутствие на земле продолжается и что хранителем и толкователем сокровенных знаний о мироздании, заложенных в Коране, является «семья дома Пророка» (*ахл ал-байт*). Дальнейшее развитие эта исходная идея получила в шиитском исламе, где сложилось представление о том, что видимым доказательством (*ал-худжжа*) божественного присутствия на земле должен быть посредник между Аллахом и людьми. «Крайние» шииты (*гулат*) проповедовали, что «доказательством Аллаха для людей» (*худжжат Аллах*, или *ал-худжжа 'ала-л-халк*) был Мухаммад, после его смерти — Коран, но поскольку Коран содержит неопределенности, порождающие разногласия среди мусульман, то должен быть «уполномоченный», «опекун» (*каййим*), знающий его сокровенные тайны и ведущий общину по правильному пути. Таким «доказательством» / уполномоченным, олицетворяющим постоянное присутствие Аллаха и осуществляющим правильное руководство общиной, они признали 'Али б. Аби Талиба и последующих имамов из его рода. Дж'афар ас-Садик осуждал и даже отрекался от «крайних», обожествлявших «семью дома Пророка», однако их идеи «посредничества» и «избранничества» нашли место в идеологии «умеренных» шиитов-имамитов.

Термин *ал-худжжа* использовался в учениях и практике исмаилитов. Представление об *ал-худжж*е заняло прочное место в догматике

шиитов-имамитов, утверждавших, что земля не может быть лишена *ал-худжжи* из потомков ʻАли, «видимого» или «скрытого», по воле Аллаха руководящего общиной. Последним *ал-худжжей* они признали 12-го «скрытого» имама Мухаммада б. ал-Хасана, «исчезнувшего» вскоре после смерти своего отца, 11-го имама ал-Хасана ал-ʻАскари (259/873 г.).

Китаб ал-адилла ʻала-л-халк ва-т-тадбир — это не запись под диктовку (*ал-имлаʼ*)[93] высказываний и наставлений Джаʻфара ас-Садика. Трудно представить, что составитель, в течение четырех дней подряд участвовавший с раннего утра до начала вечерней молитвы в «беседах» с имамом, мог предъявить ему уже готовые свои записи и тут же получить от него их одобрение. Скорее всего, это литературная обработка сведенных в одну книгу высказываний Джаʻфара ас-Садика в разное время. Но, несмотря на это обстоятельство и негативные отзывы об ал-Муфаддале как авторе, лексика этого письменного памятника, его содержание и зафиксированные в нем реалии позволяют говорить о том, что он относится ко 2-й половине II/VIII в.[94]. Тем не менее, вопрос о том, насколько адекватно и корректно представлены в нем высказывания Джаʻфара ас-Садика, требует более тщательного исследования как содержания самого сочинения, так и широкого исторического контекста.

§ 4. Некоторые штрихи к портрету верховного судьи Багдада Абӯ Йӯсуфа (ум. в 798 г.) (по материалам уникальной рукописи биографического словаря ал-Андарасбāнӣ, составлен до 1169 г.)[95]

В основу очерка положен материал рукописи одного сочинения[96], однако достоверность приведенных в нем сведений подтверждается

[93] Распространенная на мусульманском Востоке форма передачи знаний.

[94] В частности, в тексте ни разу не употреблен упомянутый выше знаковый термин *ал-худжжа*.

[95] Опубликована в: ППВ, 2008, № 1 (8), 165–169.

[96] В Отделе рукописей Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург) хранится (шифр С 2387/9454) неполный список (приблизительно последняя треть сочинения, 193 лл. большого формата, 273 биографии) биографического словаря «Муʻджам аш-шуйух» широко образованного хорезмийского ученого Абу-л-Карама ʻАбд ас-Салама б. Мухаммада ал-Хᵛаризми ал-Андарасбани. Собственно биография Абу Йусуфа занимает в нем второе место по объему — 8 лл. (сс. 359_{19}–375_{23}), однако информация о нем имеется и в других биографических очерках, прежде всего об Абу Ханифе и Мухаммаде аш-Шайбани. Подробнее об авторе и его словаре (в частности, об источниках его информации) см.: *Prozorov S.M.* A Unique Manuscript of a Biographical Dictionary by a Khorezmian Author // Manuscripta Orientalia. Vol. 5, № 2. June, 1999, 9–17; *Прозоров С.М.* Ислам как идеологическая система, 354–370.

ссылками автора на многочисленные труды (в том числе сохранившиеся) предшественников и его непредвзятостью в оценке личности Абу Йусуфа: будучи последователем ханафитской школы, ал-Андарасбани описывает не только достоинства одного из самых авторитетных учеников Абу Ханифы (ум. в 767 г.), но и его недостатки.

Карьера Абу Йусуфа, первого верховного судьи (*кади-л-кудат*) в исламе, выразительно характеризует судейскую среду в столице Арабского Халифата, Багдаде, во второй половине VIII в.: соперничество судей, их завистливость, стяжательство, жадность. В этом плане показательны отношения Абу Йусуфа с другим выдающимся учеником Абу Ханифы — Мухаммадом аш-Шайбани (ум. в 804–05 г.)[97].

С другой стороны, жизненный путь Абу Йусуфа свидетельствует о неоднозначном отношении в среде ученых (*ахл ал-'илм*) к сотрудничеству с официальной властью (*ас-султан*), в частности, к занятию ими судейских должностей[98].

Абу Йусуф Йа'куб б. Ибрахим ал-Ансари ал-Куфи — известный правовед и государственный деятель, автор ряда сочинений по мусульманскому праву, в том числе «Китаб ал-харадж», в котором в виде развернутых ответов на вопросы халифа Харуна ар-Рашида (786–809) изложены правила налогообложения, земле- и водопользования, государственного управления, наказания за правонарушения и т.д.[99].

Он родился в 731 г. в ал-Куфе в небогатой семье, жившей в ветхом доме, полусиротское детство (отец рано умер) провел в бедности.

[97] Мухаммад аш-Шайбани (род. в 749 г. в Васите, ал-'Ирак) — один из кодификаторов мусульманского права и авторитетнейших *факих*ов ал-Куфы и Багдада. С 14 до 18 лет посещал занятия Абу Ханифы, наследие которого он скрупулезно собрал и отразил в своих сочинениях, хотя его собственные взгляды расходились со взглядами его первого учителя. После Абу Ханифы Мухаммад аш-Шайбани некоторое время учился у Абу Йусуфа, отношения с которым у него впоследствии были сложными. См.: *А.Б.* (*А.С. Боголюбов*). Аш-Шайбани // ИЭС, 288–289.

[98] Так, Абу Ханифа, будучи самым авторитетным *факих*ом ал-Куфы и ал-Басры (ал-'Ирак), принципиально отказывался сотрудничать с официальными властями. В 747–48 г. он вынужден был уехать в Макку, спасаясь от преследований наместника ал-'Ирака, принуждавшего его к государственной службе. Аббасидский халиф ал-Мансур (754–75) предлагал Абу Ханифе занять место судьи (*кади*) или какую-либо другую высокую должность в новой столице, Багдаде, но тот решительно отказывался. Чтобы сломить непокорного ученого, халиф приказал заточить его в тюрьму и даже высечь плетьми, несмотря на его почтенный возраст и высокий авторитет. Вскоре после этого Абу Ханифа умер. См.: *А.Б.* (*А.С. Боголюбов*). Абу Ханифа // ИЭС, 11–12.

[99] Это сочинение издано в переводе (архивный материал) А.Э. Шмидта с несколькими вступительными статьями о переводчике-исследователе. См.: *Абу Йусуф Йа'куб б. Ибрахим ал-Куфи.* Китаб ал-харадж (Мусульманское налогообложение). Пер. с араб. и коммент. А.Э. Шмидта. Супракомментарии к переводу А.С. Боголюбова. Подготовка к изданию, вступит. ст. и указ. А.А. Хисматулина. СПб., 2001; *А.Б.* (*А.С. Боголюбов*). Абу Йусуф // ИЭС, 9.

Мать отдала его в услужение белильщику тканей, от которого он бегал на «собрания» (*маджалис*) Абу Ханифы, а она приходила за ним, брала за руку и возвращала к белильщику. Дома она задавала ему трепку, отговаривая от учебы у Абу Ханифы. Узнав, что любознательный и способный[100] юноша вынужден заниматься добыванием средств пропитания, Абу Ханифа щедро, но не назойливо стал «спонсировать» его учебу (он выдавал ему по сто *дирхам*ов, не дожидаясь, пока тот истратит их). Позже, уже будучи женатым, Абу Йусуф оставался «в бедности и стеснении», так что его жена ходила к Абу Ханифе жаловаться на мужа, из-за которого они бедствуют, но учитель, призывая ее к терпению, продолжал содержать их (рук., сс. 360_4–361_7).

В быту Абу Йусуф слыл скрягой, жаловался на свое стесненное положение. Однажды (незадолго до того, как стал верховным судьей) его посетил (по пути в Макку) известный *мухаддис* и аскет (*захид*) ʻАбд Аллах б. ал-Мубарак ал-Хурасани (ум. в 797 г.). Абу Йусуф пожаловался ему на бедность и сказал, что богатый сосед предлагает ему стать управляющим его делами, вместо того, чтобы заниматься религиозной наукой (*ал-ʻилм*, — «этот хлеб не прокормит»). ʻАбд Аллах б. ал-Мубарак посоветовал не бросать науку. Перед выходом он задел полой грязный кувшин, тот упал и разбился. Абу Йусуф изменился в лице, запричитал, говоря, что у них с матерью это единственный кувшин для питья и омовения. И ʻАбд Аллах б. ал-Мубарак отдал ему *динар*ы за разбитый кувшин (рук., сс. 369_{24}–370_1)[101].

Судейская карьера Абу Йусуфа, открывшая ему путь к признанию и богатству, началась в конце правления халифа ал-Махди (775−785), поручившего ему судейство (*ал-када'*) в Восточном районе (аш-Шарки) Багдада. Однако вершины славы и могущества он достиг при халифе Харуне ар-Рашиде, — он был первым в исламе, кого стали приветствовать как верховного судью (*кади-л-кудат*) (рук., с. 360_1). По признанию самого Абу Йусуфа, благодаря поддержке Абу Ханифы он «обогатился», благодаря благословению и доброму намерению Абу Ханифы Аллах открыл ему религиозное знание (*ал-ʻилм*) и дал богатство (*ал-мал*) (рук., с. $360_{24\text{-}25}$).

Со временем Абу Йусуф разбогател. Получая ежемесячно жалованье в размере 130 тыс. *дирхам*ов (рук., с. 370_1), он за 16 лет своего судейства (в должности верховного судьи) стал богатейшим челове-

[100] Помимо тяги к учению, он обладал удивительной памятью. Присутствовавшие на «собраниях» (*маджлис*ах) Абу Ханифы записывали его лекции, а затем сверяли свои записи с Абу Йусуфом, хотя он не делал записей.

[101] По возвращении из *ал-хаджжа* ʻАбд Аллах б. ал-Мубарак нашел Абу Йусуфа уже в должности верховного судьи, дом (*ад-дар*) богатого соседа стал его собственностью, и в нем он устроил конюшню для своих верховых животных (рук., сс. 369_{29}–370_2).

ком, скопил несметное состояние, размера которого он, по его словам, не знал, знал только, что у него 700 мулов (в другом месте — верховых, или вьючных верблюдов) и 300 лошадей (кобыл?) (рук., с. $361_{8\text{-}9}$). По 100 тыс. *динар*ов (?) он завещал жителям Макки, ал-Мадины, ал-Куфы и Багдада (рук., с. $375_{1\text{-}2}$). Однажды он выехал на муле с золочеными стременами, и когда кто-то спросил его: «Ездит ли кто, подобно тебе, верхом с золочеными стременами? Я слышал, что это запрещено», — он ответил: «Я хотел показать людям величие религиозной науки (*ал-ʻилм*), и что сын портного изучил эту науку» (рук., с. $370_{5\text{-}7}$).

Чрезвычайно высоким авторитетом и почетом Абу Йусуф пользовался у Харуна ар-Рашида, в резиденцию (*дар ал-хилафа*) которого он въезжал верхом, не спешиваясь, перед ним поднимали входной занавес, и халиф первым приветствовал его (рук. с. $370_{3\text{-}4}$).

Сам Абу Йусуф с гордостью говорил, что предсказание Абу Ханифы (о том, что Аллах вознаградит его религиозным знанием и возвысит) сбылось: он был облачен судейской властью (*ал-када'*), участвовал в беседах с Харуном ар-Рашидом и ел с ним за его трапезным столом (*ал-ма'ида*) (рук., с. $360_{11\text{-}12}$). Это — показатель шкалы ценностей Абу Йусуфа, он гордился причастностью к правящей верхушке, почтением, которое оказывало ему первое лицо в государстве. Но тот же Абу Ханифа, весьма лестно отзывавшийся об Абу Йусуфе как ученом («слуга науки»), сказал, что его «сгубила судейская служба». По поводу «судейской службы» автор приводит также высказывание Мухаммада аш-Шафиʻи (ум. в 820 г.), основателя богословско-правовой школы (*мазхаб*а) шафиʻитов: «Кто был назначен судьей и не обеднел, тот — вор!» (рук., с. $213/11_{13}$).

Однако вместе с ростом судейской власти, богатства и авторитета Абу Йусуфа росли его высокомерие, чувство превосходства, бесцеремонность в общении с халифом.

Как-то Абу Йусуф вместе с Харуном ар-Рашидом отправились в малое паломничество (*ал-ʻумра*). Абу Йусуф отхаркнулся в поднятый подол паломнической одежды, и халиф упрекнул его: «Ты знаешь, с кем ты находишься? Как ты себя ведешь?» (халиф гордился своим халифским титулом), на что Абу Йусуф вызывающе осадил его: «Я знаю! А ты знаешь, с кем ты сидишь в „собрании“ (*маджлис*)? Твоя слава в твоем происхождении из рода Хашима (Хашимитов), но в мире — тысячи подобных тебе, я же — единственный ныне в мире!». В ответ халиф, присутствовавший вместе с Абу Йусуфом на «собраниях», преклонявшийся перед его знаниями и завидовавший ему, якобы признался: «Я хотел бы не быть халифом, а быть погонщиком верблюдов, но знающим что-нибудь из религиозной науки (рук. сс. 363_{27}–364_{4}).

Проблема «ученые и власть», характерная для исламского общества в целом, явно прослеживается на примере взаимоотношений двух выдающихся учеников Абу Ханифы, двух ключевых фигур ханафитской богословско-правовой школы (*мазхаб*а) — Абу Йусуфа и Мухаммада аш-Шайбани. Оба внесли огромный вклад в формирование и распространение ханафитского *мазхаб*а: Мухаммад аш-Шайбани первый письменно зафиксировал единообразие исламского культа, Абу Йусуф, став верховным судьей, получил право назначать судей во все провинции Халифата и принимать апелляции на судебные решения, что позволило ему внедрять в судебную практику теоретические разработки своего учителя[102] и способствовало распространению ханафитской школы.

Сложные и неоднозначные отношения между Абу Йусуфом и Мухаммадом аш-Шайбани, скрытое и явное соперничество в научном авторитете и принципиальные расхождения в вопросе сотрудничества ученых с официальными властями вызывали естественный интерес и споры в обществе: кто из них лучше знает мусульманское право? у кого больше написано книг? кто из них прав? и т.д. И в этом соперничестве проявлялись достоинства и слабости человеческой личности.

Ал-Андарасбани переписал в Хамадане примечательную историю. В этом городе пустовала мечеть, и жители обратились к Абу Йусуфу как верховному судье за советом: кому она принадлежит? Абу Йусуф вынес решение, что у нее нет владельца. После этого мечеть оказалась заброшенной, начала рушиться, и люди стали испражняться в ней и сбрасывать в нее падаль. На это Мухаммад аш-Шайбани отреагировал: «Вот это — мечеть Абу Йусуфа!» (рук., с. $189/7_{24\text{-}26}$). При том, что именно Абу Йусуф, по признанию самого Мухаммада аш-Шайбани, был первым, кто научил его уважать науку (*таукир ал-ʻилм*) (рук., с. $187/5_{11\text{-}14}$).

Однажды во время похорон в похоронной процессии упомянули Мухаммада аш-Шайбани, и Абу Йусуф стал хвалить его, на что ему заметили: «То ты хвалишь его, то нападаешь (на него)». — «Юноше завидуют!» — ответил Абу Йусуф (рук., с. $198/6_{10\text{-}12}$).

Во взаимоотношениях Абу Йусуфа и Мухаммада аш-Шайбани нашло отражение соперничество городов Багдада и ал-Куфы и их ученых. Судьи-практики завидовали *факих*ам-ученым, которых почитали в народе не только за их ученость, но и за отказ сотрудничать с официальными властями. В отместку обладатели судейской власти стремились публично «задеть» ученых (*ахл ал-ʻилм*), выказывая им подчеркнуто шутливо-ироническое почтение. Так, когда Мухаммад

[102] Согласно ал-Андарасбани, Абу Йусуф первый составил книгу по методологии права в соответствии с учением Абу Ханифы (Китаб фи усул ал-фикх ʻала мазхаб Аби Ханифа) (рук. с. 372_{17}).

аш-Шайбани написал из ал-Куфы в Багдад Абу Йусуфу, что собирается посетить его, то последний объявил багдадцам: «Ал-Куфа передает вам радостную весть: к вам прибудет Мухаммад б. ал-Хасан, так приготовьте ему религиозную науку!» (рук., с. $198/6_{7\text{-}10}$).

Зависть, соперничество, опасение потерять место придворного судьи подталкивали Абу Йусуфа и к неблаговидным поступкам — к коварству, хитрости, обману. Как-то Харун ар-Рашид, прослышавший о достоинствах Мухаммада аш-Шайбани (привлекательность, остроумие, красноречие, великолепное знание *ал-фикх*а), повелел Абу Йусуфу доставить последнего к нему, чтобы лично пообщаться с ним. Абу Йусуф, опасаясь, что халиф пленится обаятельным молодым человеком и оставит его самого, попытался помешать этой встрече, сказав, что Мухаммад аш-Шайбани действительно красноречивый *факих*, но он не подходит для участия в халифских «собраниях» (*маджалис*), поскольку страдает недержанием мочи. Однако халиф настоял на своем, сказав, что если Мухаммаду нужно будет выйти, пусть он встанет. И тогда Абу Йусуф пошел на хитрость. Передав Мухаммаду приглашение халифа, он сказал ему: «Ты не знаешь дворцового этикета (*адаб*) общения с халифом, поэтому, как только я дам тебе знать, ты встань и выйди». Во время беседы сердце халифа было покорено миловидностью, обаянием и красноречием Мухаммада, но в самый момент очарования халифа Абу Йусуф, почувствовав это, сделал знак рукой Мухаммаду, и тот встал и вышел. И тогда халиф согласился с Абу Йусуфом, высказав, однако, сожаление.

Эта история имела последствия. Узнав о коварстве Абу Йусуфа, Мухаммад аш-Шайбани проклял его, призвав Господа не отпускать Абу Йусуфа из этого мира, пока тот не испытает того, что он приписал Мухаммаду (недержание мочи). И как свидетельствует автор сочинения, Господь услышал мольбу Мухаммада. Однажды, будучи уже в преклонном возрасте, Абу Йусуф, находясь с халифом в *мадрас*е ал-‘Аммарийа, почувствовал сильную нужду, но, стыдясь халифа, терпел, пока не лопнул его мочевой пузырь (от этого он и умер). Халиф, узнав о причине смерти Абу Йусуфа, будто бы сказал: «Если бы я знал об этом, я позволил бы ему помочиться мне в подол» (рук., с. $194/2_{14\text{-}27}$).

Ал-Андарасбани передал и другую историю — о том, как Абу Йусуф вторично «подставил» Мухаммада аш-Шайбани, на сей раз с тем, чтобы тот оказался в шкуре судьи (видимо, в отместку за упрек Мухаммада в адрес Абу Йусуфа в сотрудничестве с властями и занятии должности судьи). Харун ар-Рашид подписал в свое время «пощаду» (*ал-аман*, обещание сохранить жизнь) одному из восставших Алидов, но затем потребовал от судьи признать этот документ недействительным. Отказавшись поддержать это неправое решение халифа и про-

явив принципиальность, бесстрашие, нежелание потакать («чего изволите?») власть предержащему, Мухаммад аш-Шайбани жестоко поплатился — халиф разбил ему лицо до крови чернильным прибором. Тем не менее, позже он назначил Мухаммада аш-Шайбани судьей в аш-Шам. Последний отказался от этого и обратился за помощью к Абу Йусуфу, назвав его своим наставником и учителем, хотя именно он рекомендовал халифу Мухаммада на эту должность. Абу Йусуф поехал вместе с Мухаммадом к влиятельному *вазир*у Йахйе б. Халиду ал-Бармаки (*вазир* до 803 г.), но вместо того, чтобы заступиться за Мухаммада, он сказал *вазир*у: «Если ты освободишь его (от этой должности), то подобного ему не найдешь». И он просил Господа не отпускать Мухаммада аш-Шайбани из этого мира, пока тот не испытает того, что испытал он (в должности судьи). И эта просьба, замечает автор, сбылась: Мухаммад аш-Шайбани был назначен судьей в г. Ракку (новая столица Харуна ар-Рашида; халиф намеревался назначить его судьей и Хурасана, — во время малого паломничества в 805 г. он взял его с собой, но Мухаммад умер в ар-Райе / Рей, не доехав до места) и испытал «прелести» общения с властью (рук., сс. $194/2_{6\text{-}12,\ 28}$–$195/3_{3}$).

По поводу этих двух заклинаний автор словаря приводит *хадис*, согласно которому пророк Мухаммад сказал: «Не желай зла брату своему, ведь Аллах простит его и пошлет испытание тебе» (рук., с. $195/3_{1\text{-}2}$).

§ 5. Абу Ханифа (ум. в 767 г.) как знаковая фигура в истории ислама[103]

В основе заявленной темы лежат материалы арабской рукописи указанного в предыдущем параграфе биографического словаря ал-Андарасбани «Му‘джам аш-шуйух»[104].

1. Идеализация образа Абу Ханифы в ханафитской традиции: предсказание пророка Мухаммада, эпитеты и прозвания, сновидения.

Согласно преданию, пророк Мухаммад предсказывал: «В моей общине будет человек по имени ан-Ну‘ман, по прозванию Абу Ханифа. Это — светоч моей общины (*сирадж уммати*)», и он трижды повторил это выражение.

Сон Абу Ханифы. Ему приснилось, что он раскопал могилу пророка Мухаммада, извлек из нее кости (его скелета) и соединил их.

[103] Развёрнутый план выступления на Международной научно-практической конференции по исламу (Казань, 29.09 — 01.10.2009).

[104] Биография Абу Ханифы занимает самый большой по объёму раздел словаря (кон. 282-й — нач. 320-й стр.), но помимо этого информация о нём содержится и в разделах, посвящённых другим учёным мужам.

Испугавшись такого «кощунства», он пересказал сон своему учителю Хаммаду б. Аби Сулайману, а тот посоветовал ему обратиться за толкованием к Ибн Сирину. Последний истолковал это в таком духе, что «обладатель этого сновидения оживит религиозную науку (знание, *ал-ʻилм*), которая уже умерщвлена» (рук., с. 283).

Происхождение Абу Ханифы. По одной из версий, его дед Зути был рабом (*мамлук*) *бану* тайм аллах б. саʻлаба, отпущенным на свободу, из числа жителей а) Кабула, б) Тирмиза, в) Нисы (это все Хорасан), г) ал-Анбара (ал-ʻИрак). Отец Абу Ханифы, Сабит, рожден «с исламом» (*ʻала-л-ислам*) и еще в малолетнем возрасте последовал за ʻАли, который и «благословил его и его потомство» (рук., с. 282).

По другой версии, деда Абу Ханифы звали ан-Нуʻман б. ал-Марзубан («начальник пограничной области»), и, возможно, именно в его честь Абу Ханифа был назван этим именем. Именно этот ан-Нуʻман б. ал-Марзубан подарил ʻАли пастилу (? *ал-фалузадж*) в иранский Новый год (*йауму-н-нируз*, или *йауму-н-науруз*), сказав: «Отмечай с нами *йауму-н-науруз* каждый день!» (или: это было в *ал-махраджан*/*ал-михраджан*, и он сказал: «Празднуй с нами каждый день!»). Эти люди были *свободнорожденными* «сынами Фарса» (*абна' Фарис*, область в Иране), т.е. никогда не были в рабстве (рук., с. 283).

Абу Ханифа — опора ас-сунны и образец суннита: «Кто любит и признает его своим *покровителем*, тот — суннит, а кто ненавидит его, тот — из числа «вводящих недопустимые новшества» (*ахл ал-бидʻа*) (рук., с. 310–311).

Абу Ханифа как аскет (довольствовался двумя лепешками в день, в доме были одни циновки) не согласуется с другими фактами его жизни (празднично одевался на молитву, на базаре покупал продукты для своей семьи, включая фрукты, имел приличные доходы от торговли в своей лавке).

Знания Абу Ханифы — от пророка ал-Хидра (Хизра).

Идеализация Абу Ханифы — результат деятельности (идеологическое соперничество в борьбе за умы мусульман) последователей его школы, закономерный процесс, хотя объективно фигура Абу Ханифы как ученого-практика и как человека, благочестивого мусульманина столь значима в истории ислама, что не нуждалась в дополнительном приукрашивании ее.

2. Абу Ханифа как знаковая фигура в истории ислама.

2.1. Чрезвычайный авторитет в области правоведения, его учителя и ученики.

Абу Ханифа передавал со слов около 200 «последователей» (*ат-табиʻун*), в свою очередь, с его слов передавали только ученых му-

жей-*факих*ов 730 (рук., с. 283). Столь внушительное число ученых, передававших с его слов, — *объективное* свидетельство признания авторитета Абу Ханифы как ученого-правоведа. Его наиболее выдающимися учениками стали Мухаммад аш-Шайбани и Абу Йусуф — верховный судья (*кади-л-кудат*) в Багдаде[105].

2.2. Щедрый и бескорыстный радетель религиозной науки, покровитель ученых.

Его кредо: религиозная наука должна служить добру и пользе человека.

Помощь ученым (*шуйуху-л-'улама'* / *ашйаху-л-мухаддисин*) (рук., с. 304).

Прибыль (*арбах*) от продажи товаров. Часть товаров он посылал в Багдад, и у него накапливалась прибыль, на которую он покупал нужные вещи (вплоть до одежды) для *шайх*ов-*мухаддис*ов, остальную сумму передавал им, говоря: «Благодарите Аллаха, я ничего не дарю вам из моего имущества» (рук., с. 304). Когда он покупал что-нибудь для своей семьи, он тратил соответствующую сумму на ученых-*шайх*ов (вплоть до покупки фруктов).

Упрек Абу Ханифе в недостаточном знании *хадис*ов объясняется, очевидно, тем, что знание *ал-фикх*а он ставил выше собирательства *хадис*ов, хотя при этом сам цитировал *хадис*ы к месту. «Кто ищет *хадис*ы и не изучает *ал-фикх*, тот подобен… собирателю лекарств, не знающему, от какой они болезни, пока не придет лекарь (*табиб*). В таком же положении и собиратель *хадис*ов, не знающий сути *хадис*а, пока не придет *факих*». В религиозной науке Абу Ханифа отдавал приоритет *ал-фикх*у как приносящему пользу человеку, как определяющему, что дозволено, а что запрещено (рук., с. 313).

2.3. Образец набожности и праведности: глубокое знание Корана, ночные бдения, подвижничество.

Редкое соединение в одном лице двух отраслей религиозного знания — результат глубокого знания Корана, который он прочитал полностью 7 тыс. раз, в каждый *рамадан* он прочитывал Коран 60 раз (раз днем, второй раз ночью).

За обилие нормативных молитв и неистовство в молении его прозвали *ал-ватад* («кол») как символ неподвижности во время длительных молений. По словам Суфйана б. 'Уйайны, в Макку не прибывало человека, совершавшего больше молитв, чем Абу Ханифа (рук., с. 298).

Мальчишки на улице при виде его говорили: это — тот самый Абу Ханифа, который не спит по ночам (рук., с. 300). Соседский маль-

[105] О них см. предыдущий параграф.

чишка называл его *ад-ди'ама* («столб», «подпора»), потому что каждую ночь он видел его стоящим неподвижно на плоской крыше (рук., с. 302). Соседи по ночам слышали, как он читает Коран.

Ежедневное участие в *маджлис*ах в своей мечети.

«Молитва — лучше сна» (рук., с. 306).

Совершил 55 *хаджж*ей.

Отправляясь на молитву в мечеть, он всегда переодевался в праздничную одежду.

3. Человеческие качества Абу Ханифы: щедрость, честность и щепетильность в торговых делах, принципиальность и неподкупность в решении правовых вопросов.

Любовь к родителям (каждую пятницу давал им по 20 *дирхам*ов), почитание учителя.

Раздача хлеба беднякам: приказал своему сыну Хаммаду покупать ежедневно хлеб на 10 *дирхам*ов и раздавать его беднякам-соседям и тем, кто приходил к их дверям, в качестве милостыни.

Абу Йусуф: я не видел человека более щедрого, чем Абу Ханифа — в течение 10 лет он содержал меня и мою семью.

Как-то на своем «собрании» (*маджлис*) он увидел слушателя в поношенной одежде и предложил ему остаться. Когда участники собрания разошлись и они остались в мечети одни, Абу Ханифа сказал ему: «Подними молитвенный коврик (*ал-мусалла*) и возьми там то, что под ним». Под ковриком оказалась 1000 *дирхам*ов, и Абу Ханифа сказал ему: «Возьми эти *дирхам*ы и измени с их помощью свое состояние». Этот человек заявил, что он из числа пленников, но живет в достатке и не нуждается в деньгах, на что Абу Ханифа привел *хадис*: «„Аллах любит видеть следы своей милости на своем рабе“, и тебе следует изменить свое состояние, чтобы твой Друг не огорчался тобой» (рук., с. 303).

Честность в торговых делах. Как-то один из жителей ал-Мадины купил в лавке Абу Ханифы (во время его отсутствия) в ал-Куфе проданную его учеником-слугой одежду за тысячу *дирхам*ов. Вернувшись и узнав о полученной выручке, Абу Ханифа выругал его и прогнал, а сам отправился в ал-Мадину, разыскал этого человека и предложил ему либо вернуть купленную одежду взамен на уплаченную им сумму, либо Абу Ханифа вернет ему 600 дирхамов, поскольку эта одежда (с дефектами) стоит 400 *дирхам*ов (рук., с. 293).

Признание своих ошибок в решении правовых вопросов.

Служение религиозной науке и отказ от вознаграждений (только ли от высокопоставленных чинов?) за выносимые решения.

Как-то Абу Ханифу пригласили во дворец халифа ал-Мансура для разбирательства спора (по поводу дозволенного мусульманину количества жен и отношения к ним) между халифом и его супругой ал-Хуррой, которая и была инициатором обращения к Абу Ханифе (сам факт выбора в качестве судьи именно Абу Ханифы свидетельствует о признании его авторитета даже в высших кругах власти). Абу Ханифа рассудил их спор в пользу супруги халифа, подкрепив свое решение ссылкой на Коран: «…А если боитесь, что не будете справедливы, то женитесь на одной…» (Коран 4:3). В знак благодарности ал-Хурра послала Абу Ханифе (со своим слугой) дорогие подарки: кошель с 50 тыс. *дирхам*ов, жалованные правителем платья, красивую служанку (невольницу), египетского быстроходного, выносливого осла. Абу Ханифа не принял эти дары-вознаграждение, передав с ее слугой, что он не ищет мирских благ (*ад-дунйа*), а защищает только свою религию (*дини*).

Абу Ханифа не брал «подарков» и от халифа ал-Мансура, заявляя, что эти подарки — из казны мусульман, на которую он не имеет права, поскольку он не сражался за них и не относится к числу их бедняков (ср. «подкармливание» властью современных представителей духовенства).

За отказ занять официальную судейскую должность Абу Ханифа получил (по приказу халифа) 30 ударов плетью (см. «регламент» этой экзекуции), а в качестве «компенсации» халиф приказал выдать ему 30 тыс. (по совету своего дяди, по тыс. *дирхам*ов за один удар плетью), но Абу Ханифа отказался взять их.

4. Политические взгляды Абу Ханифы: религия и политика, отказ от сотрудничества с властями, отношение к шиитам, «иранское» (*фарси*) происхождение. Близостью предков Абу Ханифы, «свободных персов», к ‘Али б. Аби Талибу подчёркиваются его шиитские симпатии.

‘Али был прав (возможно, это — суждение Абу Ханифы как правоведа) в борьбе с Талхой и аз-Зубайром («Верблюжья» битва, рук., с. 312), с Му‘авией («Сиффинская» битва, рук., с. 313). Сам Абу Ханифа воздержался от участия в «Сиффинской» битве, сославшись на то, что Аллах спросит с него прежде всего за то, что он возложил на него (т.е. науку, — каждый должен заниматься своим делом!).

Материальная помощь зайдитскому восстанию в ал-Куфе в 739/40 г. Зайд б. ‘Али через своего поверенного пригласил Абу Ханифу принять участие в выступлении, на что последний сказал: «Он (Зайд) — истинный (законный — *хакк*) *имам*, но я опасаюсь, что люди оставят его без помощи, как оставили они его отца». И Абу Ханифа послал

ему 10 тыс. *дирхам*ов, чтобы помочь выступлению (в этом акте — смелость и принципиальность Абу Ханифы в отстаивании своих политических взглядов, возможно, позже это припомнил ему аббасидский халиф ал-Мансур).

5. Образность языка и находчивость Абу Ханифы, его ответы-экспромты, афористические высказывания, получившие хождение в народе (*амсал байна-н-нас*) (рук., с. 284–289).

Как-то во время лекции Абу Ханифы, который говорил о переселении душ (перевоплощение, метемпсихоз) в День воскресения, один из слушателей (участников *маджлис*а) сострил: «Если ты веришь в переселение душ, то займи мне 500 динаров (*дирхам*ов), а в День воскресения я верну их тебе». На это Абу Ханифа тотчас отреагировал, сказав: «Если бы я был уверен, что ты вернешься человеком, то я занял бы тебе их, но, боюсь, ты вернешься обезьяной».

В сложных ситуациях (правовые вопросы, связанные с наследованием, разводами) находил изощренные решения, устраивавшие обе тяжущиеся стороны.

Пример с наложницей сына.

Человек поклялся, но не хочет или не может выполнить клятву.

Похороны Абу Ханифы (рук., с. 317–319) — убедительное свидетельство признания его авторитета и популярности в народе (на могиле в течение долгого времени молились за упокой его души множество людей).

Автор словаря посетил могилу Абу Ханифы пять веков спустя после его смерти.

6. Абу Ханифа и богословско-правовая школа ханафитов.

Абу Ханифа не оставил системного изложения мусульманского права и не создал системы богословско-правовой школы, но он заложил основы своей школы, которые затем разработали и систематизировали его знаменитые ученики, прежде всего, Мухаммад аш-Шайбани и Абу Йусуф. И это была самая ранняя в исламе богословско-правовая школа, сыгравшая историческую роль в формировании теории и практики мусульманского права. Личной заслугой Абу Ханифы признается тот факт, что он первый из *факих*ов соединил религиозную науку (*ал-ʻилм*), или «теорию», и практику (*ал-ʻамал*) мусульманского права, редкое соединение в одном учёном муже знания *ʻилм ал-фикх*а в вопросах «дозволенного и запретного» (*ал-халал ва-л-харам*) и религиозного ритуала (*ал-ʻибада*).

Неординарные решения, которые выносил Абу Ханифа по самым разным правовым вопросам, послужили базовым материалом и мето-

дологией для разработки и систематизации *ал-фикх*а как юриспруденции.

7. Абу Ханифа и исламское образование в России.

С учётом господствующего положения ханафитской школы среди российских мусульман следует признать, что адекватное представление о личности Абу Ханифы как учёном и человеке должно стать одной из предпосылок толерантности исламского образования в России.

Глава третья

СУФИЗМ КАК ФОРМА ИСТОЛКОВАНИЯ И БЫТОВАНИЯ ИСЛАМА

§ 1. Суфизм и ислам[1]

Суфизм как форма истолкования и бытования ислама на всем пространстве распространения исламской идеологии давно привлекает внимание востоковедов Европы, Америки, России, ученых стран Ближнего и Среднего Востока. Актуальность и перспективность изучения суфизма определяются тем, что в значительной мере именно в суфийской форме ислам укоренился в сознании исламизированных народов, и ныне суфизм продолжает играть важную общественно-политическую роль во многих регионах мусульманского мира, включая территории бывшей Российской империи (Северный Кавказ, Поволжье, Башкортостан, Центральная/Средняя Азия). Идеологи и практики суфийского течения в исламе, олицетворявшие набожность и исламскую мораль, способствовали адаптации к исламу местных традиций и обычаев, их сращиванию с нормами ислама и превращению ислама в «свою религию». Суфизм одухотворил «нормативный» ислам в целом, дав более глубокое и образное понимание его сущностных ценностей, и стал углубленным осмыслением ислама как образа, смысла и цели жизни его последователей и как философии этой религии.

Проблема происхождения суфизма породила две противоположные точки зрения: теорию заимствования и теорию автохтонного происхождения. В пользу автохтонного происхождения суфизма говорит техническая терминология суфиев, основанная на тотальном использовании и скрупулёзном толковании языка Корана, допускавшего понимание в духе аскетизма и мистицизма таких понятий, как еда, одежда, женщины, воздержание, мирская жизнь и т.д., а также аскетиче-

[1] Некоторые идеи и результаты исследования данной темы, отражённые в этом параграфе, были озвучены на международных конференциях в Ашхабаде–Ташаузе (4–6 сентября 2008 г.) и в Уфе (14–16 октября 2008 г.).

ское настроение некоторых сподвижников пророка Мухаммад, в частности, Абу Хурайры. Суфизм возник из внутреннего развития ислама и на арабской почве. С начала II/VIII в. можно говорить о суфизме как *особом течении внутри ислама*.

Характерная черта суфизма — его неоднородность, разнообразие учений и практик (как и сам ислам с его многообразием идеологических форм, догматико-правовых школ, учений, представлений, обычаев). Суфизм «доктринальный» и «практический», «умеренный» («монотеистический») и «крайний» («пантеистический»), «элитарный» и «народный», спекулятивно-эзотерический, ориентированный на элиту, и «практический», ориентированный на духовный запрос рядовых суфиев, «социально активный», «политизированный» и «пассивный», организованный в братства и «индивидуальный», идеология «смирения», «упования» на Бога и идеология повстанческих и махдистских движений.

Однако, несмотря на очевидную многоликость суфизма, общими для этого течения являются три основные доктрины: учение о суфийском Пути (*ат-ṭарӣқа*) познания Божественной Истины, упование на Бога (*ат-таваккул*) и учение о «святости» (*ал-валāйа*), способствовавшее сложению и повсеместному распространению культа «святых».

Суфийский путь — это интуитивное, сверхчувственное (альтернативное рациональному и основанному на религиозной традиции) познание Божественной Истины, состоящий из мистических «стоянок» (*ал-мақāмāт*), «состояний» (*ал-аҳвāл*) и «привалов» (*ал-манāзил*), путь к достижению высшей цели земного бытия — познание Бога. Конечная цель «Пути к Богу» — не только его «лицезрение» (*ар-ру'йа*, — кораническое представление, разделяемое богословами-догматиками), но и «растворение» в Нём, «самоуничтожение» личностного «я» (*ал-фанā'*) и «пребывание» (*ал-бақā'*) в Боге (доктрина *ал-фанā'/ал-бақā'*).

Суфийская доктрина «упования на Бога» (*ат-таваккул*) формировалась параллельно с учением джабаритов (идейное течение в суннитском исламе, школа догматического богословия), проповедовавших абсолютный детерминизм (божественное предопределение).

Огромное влияние на идеологию ислама и повседневную практику его последователей оказало учение суфиев о «святости» («угодничестве», *ал-валāлйа*), глубоко внедривших в сознание мусульман и широко распространивших во все слои общества культ «божьих угодников» («святых», *ал-аулийāл'*, иерархия «святых») как востребованный институт посредничества между Богом и людьми (= идея «заступничества» в Судный день у суннитов и шиитов). О влиянии суфийских учений на религиозную практику мусульман свидетельствует повсеместное поклонение могилам «святых» (переосмысление древних традиций и их сращивание с исламом), приведшее к легализации

культа «святых» в исламе. Велика роль теоретиков и практиков суфизма в сложении культа пророка Мухаммада и в его идеализации (образ «совершенного человека», обладание сверхъестественными знаниями, пророческие чудеса и т.д.).

Суфийская экзегетика, а именно символико-аллегорическое толкование Корана (*ат-та'вӣл*) как способ философствования и постижения истинного смысла явлений окружающего мира, оказала существенное влияние на интеллектуализацию исламского мировоззрения. «Трансы» суфии воспринимали как возможный способ «извлечения» сокровенного смысла Священного писания, раскрытия подлинного содержания Корана, в котором закодированы тайны Вселенной.

Суфийские братства были центрами пропаганды и распространения ислама, но если воители-*гази*и утверждали ислам силой оружия, то суфии, олицетворявшие набожность и исламскую мораль, хорошо знавшие местные обычаи и традиции, способствовали их адаптации к исламу, их сращиванию с нормами ислама и его укоренению в сознании населения, превращению ислама в «свою религию».

В целом, суфизм прошел путь от примитивного аскетизма к развитию заложенных в Коране мистических идей, приведшему в конечном итоге к обоснованию интуитивного, «сверхчувственного» пути познания Божественных истин. Духовные поиски суфиев-мистиков способствовали тому, что доминирующей идеей суфийского Пути стала Мистическая любовь к Богу (*ал-маḥабба*).

Индивидуальность языка суфиев, обусловленная субъективным восприятием суфийского Пути познания Бога, требует выбора методологического подхода к исследованию оригинальных арабографичных сочинений по суфизму. Из последних явствует, что содержание суфийских понятий менялось во времени и отражало индивидуальное переживание прохождения конкретным суфием своих мистических «состояний» и «стоянок» на пути к Богу. Это позволило определить важный в плане методологии изучения суфизма тезис: адекватное и корректное освещение истории суфийской идеологии возможно только при контекстно-историческом подходе к материалам, содержащимся в суфийских источниках.

Одно из перспективных направлений в разработке этой темы — создание базы данных, понятийного аппарата суфизма на основе индивидуальной лексики оригинальных суфийских сочинений[2]. Каждое

[2] Прочную основу для разработки этого стратегического направления в академическом исламоведении заложил Луи Массиньон своими классическими исследованиями в области мусульманского мистицизма. Прежде всего, это его Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays de l'Islam (P., 1929) и Akhbar al-Hallaj (P.s, 1936). Большой вклад в изучение персоязычного суфизма, в частности его лексики, внёс Е.Э. Бертельс, научные труды которого сохраняют свою надёжность и актуальность. См.: Е.Э. Бертельс. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература.

вновь открытое, оригинальное сочинение суфийского автора расширяет и углубляет наши знания о духовном мире суфиев. В качестве объекта исследования выбрана уникальная арабская рукопись (объем 207 лл.) сочинения под названием Лавāми‘ анвāр ал-ḳулӯб фӣ джам‘ асрāр ал-муḥибб ва-л-маḥбӯб («Блёстки света сердец в собрании тайн влюбленного и Возлюбленного»)[3]. Его автор — *ал-Кади ал-Имам* Абу-л-Ма‘али ‘Азизи б. ‘Абд ал-Малик б. Мансур ал-Джили (ал-Гилани) по прозвищу Шайзала (ум. в 494/1101 г.), суфий-аскет (*захид*), *факих*-шафи‘ит (последователь школы Абу Исхака аш-Ширази, ум. в 476/1083 г.), проповедник (*ва‘из*), *мутакаллим*, знаток и собиратель арабской поэзии и повествований (*хикайат*), автор многочисленных сочинений (*тасаниф*, *мусаннафат*) по наставлениям (проповедям, *ва‘з*), *ал-фикх*у, основам веры (*усул ад-дин*). Родом из Гилана (отсюда его *нисба*), Шайзала поселился в Багдаде, заведовал судейством (*валийу-л-када*’) в квартале Баб ал-аздж, затем сменил верховного судью (*кади-л-кудат*) в Багдаде Абу Бакра аш-Шами[4].

Сочинение состоит из 10 глав, в которых описаны многочисленные аспекты мистических «состояний» (*ал-аḥвāл*), «стоянок» (*ал-маḳāмāт*) и «привалов» (*ал-манāзил*) суфиев в плане истолкования мистической любви к Богу (*ал-маḥабба*) как ключевой идеи суфийского Пути (*аṭ-ṭарīḳа*) познания Божественных истин (*ал-ḥаḳā’иḳ*).

I. Общие работы; II. Суфийская терминология; III. Работы, посвящённые отдельным суфийским авторам. М., 1965 (далее: *Бертельс*. Суфизм).

[3] Рукопись переписана в селении Зирихгеран (Дагестан) в 954/1547 г. Ныне хранится в Отделе Востока Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург, Россия).

[4] Источники единодушно выделяют две области знаний, в которых ‘Азизи Шайзала сыграл выдающуюся роль. Первая: он был искусным, красноречивым, остроумным проповедником (*ва‘из*), которого называли в ал-‘Ираке «наставником проповедников» (*шайху-л-ву‘аз*) и творчество которого в этой области отметили средневековые авторы. Вторая: он был собирателем и знатоком арабской поэзии. В своей любви к «стихам и повествованиям арабов» Шайзала признается на страницах данного сочинения, насыщенность которого поэтическими цитатами подтверждает авторскую увлеченность этим предметом.

При этом источники отмечают вспыльчивость (*хидда*), сквернословие (*база’ату-л-лисан*), злоязычие Шайзалы; последнее подтверждается, в частности, его откровенно уничижительной характеристикой, которую он дал жителям квартала Баб ал-аздж, уподобив их ослам, и которая основана, очевидно, на его судейской практике в этом квартале. В свою очередь жители Баб ал-азджа радовались его кончине.

Шайзала скончался в пятницу, 17 сафара 494 / 23.12.1100 г. в Багдаде и похоронен там же, на кладбище Баб абраз(?), напротив могилы своего учителя *аш-Шайх*а Абу Исхака аш-Ширази. См.: *ас-Субки*. Табакат аш-шафи‘ийа ал-кубра 1–6. Миср, 1324 г.х., III, 287–288; GAL, I, S. 433, SBd, I, 775.

Абу Бакр аш-Шами (400/1010–488/1095) — благочестивый аскет, верховный судья в Багдаде, сменивший в 478/1085 г. на этом посту Абу ‘Абд Аллаха ад-Дамагани, один из «искусных» (*муткин) факих*ов шафи‘итского *мазхаб*а, изучавший *ал-фикх* в Багдаде под руководством *ал-Кади* Абу-т-Таййиба ат-Табари (род. в Табаристане в 348/960 г. и прожил 102 года). См.: *ас-Субки*. Табакат аш-шафи‘ийа, III, 83–84, 176.

Значение материалов «Послания» ‘Азизи Шайзалы определятся тем, что в нем отражен опыт трехвековой истории суфийского понимания и истолкования духа ислама — от кратких, афористических определений его основных установок до интуитивного, глубинного постижения его сокровенных истин. Это позволило обосновать соответствующий методологический подход к изучению суфизма, в основе которого лежит осознание факта, что содержание суфийских понятий менялось во времени и отражало индивидуальное переживание прохождения конкретным суфием своих мистических «состояний» и «стоянок».

В последующих трёх параграфах этой главы, построенных на материалах *Лавами‘ анвар ал-кулуб* ‘Азизи Шайзалы, исследованы соответственно три важных аспекта теории и практики суфизма, способствовавших одухотворению «нормативного» ислама и его укоренению в сознании мусульман в целом.

§ 2. Мистическая любовь к Богу (*ал-маҳабба*) как доминирующая идея суфийского Пути (*аṭ-ṭарīқа*)

В преамбуле (лл. 3а–7а) к Лавāми‘ анвāр ал-қулӯб ‘Азизи Шайзала изложил мотивы и цель написания этого «Послания» (ар-Рисāла, по его определению), адресованного всем «обезумевшим от страстной любви к Богу» (*мутаййамӯн*) и «нашедшим Бога» (*вāджидӯн*), и его формальную структуру. Он подразделил это сочинение на десять глав, в которых рассмотрены многочисленные аспекты понятия «любовь к Богу» и разъяснены на языке «влюбленных в Бога» «стоянки» (*ал-мақāмāт*), «привалы» (*ал-манāзил*) и «состояния» (*ал-аҳвāл*) суфиев-мистиков на пути к Богу. Самая большая глава (7-ая), занимающая 3/5 объема сочинения (125 листов из 206), содержит суждения суфиев-мистиков о «сущности любви к Богу» *(ҳақīқат ал-маҳабба*). Глава состоит из 114 разделов (*фуçӯл*), в каждом из которых подробно изложены высказывания одного из суфийских авторитетов, начиная с ал-Фудайла б. ‘Ийада (ум. в 188/803 г.) и кончая Абу-л-Касимом ал-Кушайри (ум. в 465/1072 г.), по этому ключевому вопросу суфийской доктрины[5].

[5] Автор сообщает, что он подразделил 7-ю главу на 113 «разделов», но фактически в ней 114. При отсутствии в тексте нумерации «разделов», это можно отнести к авторской оплошности, но не исключено, что в этой «несогласованности» заложен завуалированный намёк (без прямой аналогии) на количество *сур* в Коране (учитывая склонность мистиков к использованию символики чисел).

В Приложении дан пронумерованный мной Список суфиев-мистиков, номера которых соответствуют «разделам» 7-й главы и указаны при упоминании их имён и дат жизни.

Каждый «раздел» посвящён толкованию «сущности мистической любви» языком конкретного мистика, однако в ходе изложения Шайзала почти в каждом разделе параллельно приводит суждения других мистиков (как включенных в обозначенное число разделов, так и не вошедших в него) по частным вопросам этого понятия. В результате многие суфийские авторитеты фигурируют в тексте десятки раз, раскрывая новые нюансы суфийской лексики и тем самым обогащая её. Чаще других автор цитирует высказывания таких известных мистиков, как Абу Йазид ал-Бистами (ум. в 234/848 или 261/875 г., № 8), авторитетный представитель «опьяняющей» любви к Богу (39 раз); Зу-н-Нун ал-Мисри (ум. в 245/859 г., № 3), самый ранний из известных представителей египетского аскетического и мистического движения (37 раз); ал-Джунайд ал-Багдади (ум. в 298/910 г., № 27) — крупнейший авторитет «трезвого» мистицизма (27 раз); Абу Бакр аш-Шибли (ум. в 334/946 г., № 62), одна из значительных фигур багдадской школы мистицизма (21 раз, ему посвящён самый большой раздел — лл. 108b–116a). Своего учителя Абу ʻАбд Аллаха ад-Дамагани (ум. в 478/1085 г., № 113) Шайзала цитирует 10 раз, а раздел, посвящённый ему, занимает 11 страниц (лл. 157b–162b). Кроме того, сам автор комментирует приведённые суждения суфийских авторитетов или высказывает свое мнение по поводу обсуждаемого предмета (42 раза).

Краткая схема прохождения суфийского Пути (*аṭ-ṭарӣқа*) сводится к следующему: идущий по пути познания Бога переходит из одного «состояния» (*ал-ҳал*, мн.ч. *ал-аҳвāл*) в другое, от одного «привала» (ал-манзила, мн.ч. ал-манāзил) к другому, от одной «стоянки» (*ал-мақāм*, мн.ч. *ал-мақāмāт*) к другой, пока не достигнет «стоянки» «прибытия» к Богу (*ал-вуṣӯл*) и «соединения» с Ним (*ал-ваṣл*, *ал-виṣāл*), «растворения» в Нем (*ал-фанāʼ*) и «пребывания» в Нем (*ал-бақāʼ*). «Нахождения» Бога, или «встречи» с Ним (*ал-ваджд*) достигает также «находящийся в состоянии мистического экстаза» (*ал-вāджид*).

Универсальными понятиями и определениями этапов мистического Пути служат, таким образом, «состояние» и «стоянка». Однако соотношение между этими понятиями, их качественные и количественные характеристики, их иерархия внутри классификационных схем, выстроенных суфийскими *шайх*ами в ходе многовековой истории мистического течения в исламе, не укладываются в единую модель в силу индивидуального проживания и восприятия этого Пути мистиком. В упрощённом виде различие между «состоянием» и «стоянкой» сводится к тому, что «состояние» это — быстротечное проявление Божьей милости, которое может постигнуть человека в любое время и в течение которого для него приоткроется завеса с сокровенных тайн

истинной веры и бытия, «стоянка» же это — одна из ступеней на пути познания Бога, которые достигает человек праведностью и духовным самосовершенствованием на пути «восхождения к Богу». В отличие от «состояний», «стоянки» накапливаются, становясь «жизненным багажом» избравшего суфийский Путь. Некоторые теоретики суфизма не разделяли строго эти понятия, полагая, что они могут быть совмещёнными как результат взаимодействия Божьей милости и человеческой воли, и называя это «привалами», или «жилищами» (*ал-манзила*, мн.ч. *ал-маназил*) на мистическом Пути.

В разных классификациях одно и то же понятие определяется то как «состояние», то как «стоянка», то как «привал» в зависимости от их «степени», или «ступени» (*дараджа*) продвижения к Богу. Количество основных «состояний», «привалов» и «стоянок» у разных суфийских авторов варьируется от 4-х до 100. Так, современник Шайзалы, знаменитый мистик-ханбалит ʻАбд Аллах ал-Ансари ал-Харави (ум. в 481/1089 г.) дал описание 100 «привалов» (*ал-манāзил*), подразделив их на 10 частей/глав, в которых «привалы» соответствуют одновременно и «стоянкам», и «состояниям» традиционного суфийского Пути[6].

Родоначальниками науки о «стоянках» и «состояниях» считаются ал-Харис ал-Мухасиби (ум. в Багдаде в 243/857 г., № 6) и Зу-н-Нун ал-Мисри (ум. в 245/859-60 г., № 3), хотя ещё во II/VIII в. балхский подвижник Шакик ал-Балхи (погиб в 195/810 г., № 7) дал классификацию четырёх нераздельных «ступеней» на пути к Богу: «аскетическое

[6] *Шайху-л-ислам* ʻАбд Аллах ал-Ансари ал-Харави, почитавшийся в окрестностях Харата/Герата как Пир-и Ансар (ум. в 481/1089 г.) — один из самых выдающихся представителей ханбалитской богословско-правовой школы, прославившийся как мистик-практик и мистик-теоретик одновременно, безмерно почитавший великого персидского мистика Абу-л-Хасана ал-Харакани (ум. в 425/1033 г.). Будучи неграмотным, ал-Харакани выражал свои мистические озарения в рифмованных четверостишиях и притчах, в которых господствовала идея всепоглощающей любви мистика к Богу, любви, ведущей его к полному растворению в Божественной сущности. В отличие от своего кумира, ʻАбд Аллах ал-Ансари прославился своими письменными трудами. Как убеждённый ханбалит, он был ярым противником схоластической теологии (*ʻилм ал-калам*, или *ал-калам*), в частности школы аш‘аритов, и написал полемический трактат «Поношение ал-калама» (*Замм ал-калам*). Его главные труды по суфизму: Маназил ас-са’ирин («Привалы путников»), в котором дано детальное описание этапов Мистического пути; ʻИлал ал-макамат («Изъяны мистических стоянок») — изложение «недостатков» в виде двойственности и эгоизма, которыми страдают «путники»-мистики, не достигшие «стоянки» «признания единобожия» (*ат-таухид*); Табакат ас-суфийа («Разряды», или «Поколения суфиев»), возможно, в подражание известного сочинения этого жанра Абу ʻАбд ар-Рахмана ас-Сулами. ʻАбд Аллах ал-Ансари закончил свою жизнь отшельником под Харатом/Гератом. См.: *Бертельс*. Суфизм, 300–301; *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм. Краткая история. М.–СПб., 2004, 152–156 (далее: *Кныш*. Мистицизм).

воздержание» (*аз-зухд*), «страх» (*ал-ҳауф*), «надежда» (*ар-раджā'*) и «любовь к Богу» (*ал-маҳабба*).

Хорасанский мистик Абу Наср ас-Саррадж (ум. в 378/988 г.) в классическом труде Китаб ал-лума‘ фи-т-тасаввуф («Проблески в [познании] мистицизма») дал описание 10 «состояний» — от «самоконтроля» (*ал-мурāқаба*) до «уверенности» (*ал-йақīн*)[7].

Другой авторитетный хорасанский мистик, ал-Устаз ал-Имам Абу-л-Касим ал-Кушайри (ум. в 465/1072 г., № 114), в своём знаменитом трактате ар-Рисала ал-кушайрийа фи ‘илм ат-тасаввуф («Кушайриево послание о мистицизме», или «о суфийской науке») изложил теоретические основы суфизма, определил и растолковал 45 ключевых понятий «суфийской науки», выделив 7 «стоянок» и 10 «состояний» и показав различие между «стоянками» и «состояниями»[8].

Основные и наиболее часто обсуждаемые в тексте Шайзалы термины, обозначающие «стоянки», «состояния» и «привалы», следующие (помимо вышеупомянутых): *ал-хавā* — «страсть», «страстная любовь» (126 раз); *ал-мушāхада* — «созерцание», «ви́дение» Бога (71 раз, включая 21 сочетание); *аз-зикр* — «поминание» Бога (56 раз, включая 13 сочетаний); *аш-шауқ* — «страстное желание», «страсть» к Богу (52 раза, включая 3 сочетания); *ат-ташаввуқ*, *ал-иштийāқ* — «томление страстью» к Нему (5 раз), производные от этого корня *ал-муштāқ* (4 раза), *шā'иқ*, *машӯқ*; *ал-қурб*, *ал-қурба* — «близость» к Богу, «сближение» с Ним, «снискание милости, расположения» Бога (51 раз, включая 10 сочетаний), в противоположность «удалённости», «отдаленности» от Него (*ал-бу‘д*, *ал-иб‘āд*, *ат-табā‘уд*); *ар-риḍā'* — «довольство», «удовлетворенность» своей участью (50 раз, включая 14 сочетаний); *ас-сабр* — «терпение», «стойкость» (49 раз) и *ат-тасаббур* — «терпеливость» (6 раз); *ал-унс* — «приязнь» (48 раз, вклю-

[7] Абу Наср ас-Саррадж — один из ярких представителей т.н. «трезвого» мистицизма, проповедовавший идею, что истоки суфизма — в первоначальном исламе времён пророка Мухаммада и его сподвижников. В Китаб ал-лума‘ он подробно изложил учения разных суфийских общин, разъяснил суфийскую терминологию, в частности, понятия «стоянки» и «состояния», экстатические высказывания ранних подвижников, их поэтические образы, сохранил цитаты из их трактатов. См., наприм.: *Кныш*. Мистицизм, 132–135.

[8] Абу-л-Касим ал-Кушайри считался одним из лучших учеников *ал-устаз*а Абу ‘Али ад-Даккака (ум. в 405/1015 г., № 109), руководившего суфийским кружком (*халка*) в Нишапуре. После смерти учителя он возглавил его школу, сблизился с учёными-шафи‘итами и оказался вовлечённым в борьбу между ханафитами и шафи‘итами. Написав книгу в защиту учения ал-Аш‘ари, он стал признанным главой шафи‘итов-аш‘аритов Нишапура. См.: *Кныш*. Мистицизм, 146–148; (*Alexander D. Knysh*) // Al-Qushayri's Epistle on Sufism / Al-Risala al-qushayriyya fi ‘ilm al-tasawwuf. Abu 'l-Qasim al-Qushayri. Trans. by Prof. Alexander D. Knysh. UK. 2007. Translator's Introduction. The Author and His Book, XXI–XXVII.

чая 10 сочетаний) и *ал-му'ānаса* — «дружественность», «дружелюбие», «близкое общение» (17 раз, включая 7 сочетаний); *ал-ẖауф* — «боязнь», «страх», «опасение» (45 раз, включая 9 сочетаний), в качестве синонимов употреблены *ал-хайба* (9 раз) и *ал-хаул* (5 раз) — «почтительный страх», «боязнь»; *ал-балā'* — «испытание», «беда» (45 раз), син. *ал-балвā* — «беда», «несчастье» (11 раз), *ал-балīйа* — «испытание», «бедствие» (2 раза); *ал-ма'рифа* — сверхчувственное (интуитивное) познание о Боге и его творении (41 раз, включая 19 сочетаний) и производное *ал-'āриф* / *ал-'āрифӯна* — «обладающие сверхчувственным познанием о Боге», суфии-«гностики» (16 раз, включая 4 сочетания); *ал-ẖазан*, *ал-ẖузн* — «печаль», «скорбь» (37 раз), ẖазӣн — «печалящийся», «грустящий» (12 раз); *ал-букā'* — «благочестивый плач» (36 раз); *аṣ-ṣафā'* — «чистота (деяний и помыслов)» (31 раз, включая 18 сочетаний); *ал-ваджд* — «нахождение» Бога, или «встреча» с Ним (28 раз); *ар-раджā'* — «надежда» на Бога (26 раз), — в противоположность «страху» (*ал-ẖауф*) пред Ним; *аз-зулл*, *аз-зилла*, *ал-мазалла* — «покорность», «смиренность» (26 раз); *ал-йақӣн* — «достоверное знание», «уверенность» (26 раз, включая 5 сочетаний); *ал-муджāхада* — «старание», «приложение усилий», «духовная борьба» со своими пороками (24 раза); *ал-ихлāṣ* — «искренность» (22 раза, половина сочетаний); *аṣ-ṣидқ* — «правдивость» (21 раз, включая 9 сочетаний); *ал-ваṣл* — «соединение» с Богом (20 раз), *ал-виṣāл* (14 раз); *ал-мурāқаба* — «остережение», «самонаблюдение» и «самоконтроль» (19 раз, включая 4 сочетания); *ат-тауба* — «покаяние», «раскаяние» (14 раз); *ал-ẖасра* — «скорбь», «сокрушение» (14 раз); *ал-фанā'* — «растворение» в Боге (13 раз); *ал-бақā'* — «пребывание» в Боге (12 раз); *ал-вара'* — «избегание запретного», «благочестие» (9 раз); *ал-вāджид* — «находящийся в состоянии мистического экстаза» (9 раз); *ал-вуṣӯл* — «прибытие» к Богу (8 раз); *ал-ẖудӯ'* — «покорность», «смиренность» пред Богом (8 раз); *ат-тахаййур* — «растерянность», «состояние оторопи», «смущение» (8 раз); *аз-зухд* — «воздержание», «самоотрешение от мирских благ» (5 раз).

Ключевой идеей, пронизывающей весь суфийский Путь и охватывающей все «состояния» и «стоянки», по признанию проповедников суфизма (независимо от их приверженности к разным направлениям и школам), является любовь к Богу (*ал-махабба*). Образно говоря, если объем понятия *ал-махабба* представить в виде шара, то все «привалы», «стоянки» и «состояния» находятся внутри него и не выходят за его пределы. Но помимо этого всеобъемлющего значения, термин *ал-махабба* в классификациях представителей разных суфийских общин используется и в качестве обозначения одной из «стоянок», отражающей частный, конкретный аспект «любви» наряду с такими «сто-

янками», как «страстная любовь» (*ал-ʻишқ*), «нежная любовь» (*аṣ-ṣабāба*) и т.д.

Объект мистической любви, Бог — Аллах (в большинстве упоминаний), *ал-Ḥаққ* («Истинный», «Истина», — 42 раза), *ар-Раббб* («Господь», — 40 раз), *ар-Раҳмāн* («Милосердный»), *ал-Карīм* («Великодушный»), *ал-Джалīл* («Величественный»), *ал-Малīк* («Властитель»), *ал-Малīк ал-Джаббāр* («Могущественный Властитель» / «Владыка»), *ал-Малīк ад-Даййāн* («Владыка-Судия») и др. коранические определения. Вторая группа определений Бога: *ал-Маṭлūб* («Желанный», — 29 раз), *ал-Маʻбūд* («Объект поклонения», «Божество», — 8 раз), *ал-Мақсūд ал-Джаббāр* («Величественный объект стремления»), *ал-Маʻшūқ* («Страстно любимый»), *ас-Саййид* («Господин»), *ас-Саййид ал-Карīм* («Великодушный Господин»), *ал-Маулā* («Покровитель», — 50 раз). *Ас-Саййид* и *ал-Маулā* часто в поэтических отрывках и в увещеваниях (наставлениях)[9]. Но преобладающее определение Бога — *ал-Маҳбūб* («Возлюбленный» — свыше 200 раз, включая сочетания).

Объект Мистической любви, «Возлюбленный», характеризуется с разных сторон в десятках сочетаний. Это: «суть», «субстанция» (*ẕāт ал-маҳбūб*), «истина» *(ҳаққ ал-маҳбūб*), «бытие» (*вуджūд ал-маҳбūб*), «заповеди» (*аҳкāм ал-маҳбūб*), «повеления и запреты» (*авāмир ва-навāхī ал-маҳбūб*), «поминание» (*ẕикр ал-маҳбūб*), «искреннее повиновение» (*ṭāʻат ал-маҳбūб би-л-ихлāṣ*), «довольство» (*ридāʼ ал-маҳбūб*), «милость» (*миннат ал-маҳбūб*), «волеизъявление» (*ирāдат ал-маҳбūб*), «тайна» (*сирр ал-маҳбūб*), «вечность» (*бақāʼ ал-маҳбūб*), «скрытость» (*гайбат ал-маҳбūб*), «лицезрение» (*руʼйат ал-маҳбūб*), «целостность» (*куллīйат ал-маҳбūб*), «атрибуты» (*ṣифāт ал-маҳбūб*), «состояния» (*аҳвāл ал-маҳбūб*), «признаки», «приметы» (*маʻāлим ал-маҳбūб*), «следы», «знаки» (*āṣāр ал-маҳбūб*), «желание», «намерение» (*мурāд ал-маҳбūб*), «забота» (*мурāʻāт ал-маҳбūб*), «речь», «беседа» (*ҳиṭāб ал-маҳбūб*), «смиренность», «скромность» (*тавāдуʻ ал-маҳбūб*), «угодники» (*аулийāʼ ал-маҳбūб*), «выбор» (*иṣṭифāʼ ал-маҳбūб*), «почтение» (*икрāм ал-маҳбūб*), «предпочтение» *(īṣāр ал-маҳбūб*), «возвеличивание» (*таʻẓīм ал-маҳбūб*), «приязнь», «влечение» (*ал-унс би-л-маҳбūб*), «дружественность» (*муʼānасат ал-маҳбūб*), «созерцание» (*мушāҳадат ал-маҳбūб*), «наблюдение» (*мурāқабат ал-маҳбūб*), «сверхчувственное

[9] В преамбуле «Послания» ʻАзизи Шайзала счёл нужным отметить, что «он выказал своё расположение» к упоминанию стихов и привел их в другой своей книге, названной Салват ал-ʻушшāқ ва-раудат ал-муштāқ («Утешение страстно влюбленных [в Бога] и сад томящегося по любви к Нему») (6b). Мировоззренческие суждения и назидания суфийских авторитетов (названных и анонимных) в поэтической форме занимают значительную часть объема Лавāми‘ анвāр ал-қулūб. Насыщенность этого сочинения поэтическими цитатами из произведений суфиев-мистиков дает основание рассматривать приведённый в нём материал как своего рода антологию суфийской поэзии.

познание» (*ма'рифат ал-маҳбӯб*), «согласие» (*мувāфақат ал-маҳбӯб*), «несогласие», «ослушание» (*муҳāлафат ал-маҳбӯб*), «неповиновение» (*ма'āṣӣ ал-маҳбӯб*), «страсть» (*хавā ал-маҳбӯб*) и т.д.

В основе понятия *ал-маҳабба* лежит арабский глагол *ҳабба* и производные от него: *ҳубб*, *маҳабба* («любовь», «приязнь»), *ҳабӣб* («любимец»), *муҳибб* («любящий»), *маҳбӯб* («возлюбленный»). С артиклем *ал* эти понятия приобрели специфически суфийскую окраску: «мистическая любовь к Богу», «любимец Бога», «любящий Бога», «Возлюбленный Бог». Естественно, что эти понятия чаще других употребляются при объяснении «сущности мистической любви»: *ал-маҳабба* — свыше 300 раз, *ал-ҳубб*, *ал-ҳабӣб* и *ал-муҳибб* — свыше 120 раз каждое, *ал-маҳбӯб* — свыше 200 раз (включая 45 сочетаний).

В качестве синонимов *ал-ҳубб* / *ал-маҳабба* употребляются (особенно в поэтических отрывках) также производные от глагола *вадда*: *ал-вадāд* (17 раз), *ал-мавадда* (14 раз), *ал-вадд* / *ал-вудд* (11 раз) — «любовь», «привязанность».

Аҫ-Ҫабāба — «нежная любовь» (16 раз).

Производные от глагола *хāма*: *хā'им*, *хаймāн* — «страстно влюбленный», «скитающийся бессознательно от любви» (20 раз) и *тāма*: *мутаййам* — «страстно влюбленный», «лишившийся рассудка вследствие страстной любви» (6 раз).

Ал-'Ишқ — «всепоглощающая страсть», «страстная любовь» к Богу (5 раз) и производные от этого корня *ал-'āшиқ* — «страстно влюбленный» (14 раз) и *ал-ма'шӯқ* — «страстно любимый».

Общее понятие *ал-маҳабба* конкретизируется в его многочисленных сочетаниях с другими определяющими словами. Это: этимология (*иштиқāқ ал-маҳабба*), «корни» (*уҫӯл ал-маҳабба*), «основы» (*аркāн ал-маҳабба*), «древо» (*шаджарат ал-маҳабба*), «смыслы», или «значения» (*ма'āнӣ ал-маҳабба*), «виды» (*анвā' ал-маҳабба*), «формы» (*хай'āт ал-маҳабба*), «составляющие части» (*аб'āḍ ал-маҳабба*), «внешняя сторона» (*ẓāхир ал-маҳабба*), «скрытая сторона» (*бāṭин ал-маҳабба*), «признаки» (*'алāмāт ал-маҳабба*), «доказательства» (*адиллат ал-маҳабба*), «пути», «способы достижения» (*асбāб ал-маҳабба*), «условия» (*шурӯṭ ал-маҳабба*), «атрибуты» (*ҫифāт ал-маҳабба*), «завесы» (*астāр ал-маҳабба*), «скрывание» (*китмāн ал-маҳабба*), «святость» (*ҳурмат ал-маҳабба*), «дух» (*рӯх ал-маҳабба*), «сила» (*ҫувват ал-маҳабба*), «покровительство» (*мувāлāт ал-маҳабба*), «тонкости» (*дақā'иқ ал-маҳабба*), «степени», или «ступени» (*дараджāт ал-маҳабба*), «привалы» (*манāзил ал-маҳабба*), «стоянки» (*мақāмāт ал-маҳабба*), «арены», «поприща» (*майāдӣн ал-маҳабба*), «следы» (*āҫāр ал-маҳабба*), «последствие» (*'āқибат ал-маҳабба*), «поклонение» (*'убӯдӣйат ал-маҳабба*), «лицезрение» (*ру'йат ал-маҳабба*), «испытания»

(*балā' ал-маḥабба*), «печаль» (*шаджā ал-маḥабба*), «огонь» (*нāр ал-маḥабба*), «безумие» (*ал-валах фī-л-маḥабба*), «уменьшение» (*нуḳṣāн ал-маḥабба*), «гибель», «исчезновение» (*фанā' ал-маḥабба*) и др.

Определение понятия «любовь к Богу» на протяжении веков оставалось первостепенной задачей теоретиков и практиков мусульманского мистицизма, пытавшихся в ярких, нередко парадоксальных образах передать нюансы своих ощущений и впечатлений на пути «восхождения» к «Возлюбленному». Вот некоторые примеры.

Абу Сулайман ад-Дарани (проповедовал в Сирии, ум. в 215/830 г., № 9) выделил 4 «стадии», или «ступени», на пути к Богу: «воздержание» (аскетизм, — *аз-зухд*), «упование на Бога» (*ат-таваккул*), «интуитивное познание» (гносис, — *ал-ма'рифа*, *ал-'ирфāн*) и «любовь к Богу» (*ал-маḥабба*). «Последний шаг аскетов (*аз-зāхидӯн*) есть первый шаг „уповающих на Бога“ (*ал-мутаваккилӯн*), последний шаг „уповающих на Бога“ есть первый шаг „познающих Бога“ (*ал-'āрифӯн*), последний шаг „познающих Бога“ есть первый шаг „любящих Бога“ (*ал-муḥиббӯн*), для которых нет последнего шага» (лл. 60b–61a).

Абу Бакр ал-Хаким ат-Тирмизи ал-Балхи (ум. около 280/893 г., № 39) выделил 4 признака «любви к Богу»: «поминание Возлюбленного» (*зикр ал-маḥбӯб*), «размышление о Нем» (*ат-тафаккур фī-хи*), «повиновение Ему» (*аṭ-ṭā'а*) и «назидание» (*ал-'ибра*) о Его благодеяниях (л. 93b).

Абу Бакр аш-Шибли ал-Багдади (247/861–334/946, № 62) на замечание по поводу опоздания на молитву ответил стихами:

«Сегодня я из-за страстной любви к Богу (*ал-'ишḳ*) забыл свою молитву
И не знаю — утренняя ли трапеза у меня или вечерняя.
Поминание Тебя, мой Господин (*саййидī*), это — моя еда и мое питьё,
и лик Твой, когда увижу, это — исцеление моей болезни» (л. 114a).

Абу-л-Хасан ал-Хусри ал-Басри ал-Багдади (жил и умер в Багдаде в 371/981 г., № 96) определял любовь к Богу как борьбу с вожделениями души и одновременно — духовное самосовершенствование: «Любовь к Богу это — изнашивание животных качеств (*аṣ-ṣифāт ан-нафсӣйа*) одновременно с приобретением сполна духовных качеств (*аṣ-ṣифāт ар-рӯḥāнӣйа*)» (л. 140b).

Абу 'Абд ар-Рахман ас-Сулами (ум. в 412/1021 г., № 112) говорил: «Любовь к Богу — нахождение удовлетворения в созерцании божественных атрибутов (*аṣ-ṣифāт*), ибо в созерцании Возлюбленного — отрешение от всего бытийного (*ал-аквāн*) и невидимого (*ал-гуйӯб*). И поэтому говорят: „Кто притязал на любовь к Богу, а подружился

с другим, помимо своего Возлюбленного, положился на другого, помимо своего Возлюбленного, и повиновался другому, помимо своего Возлюбленного, тот — лжец“» (л. 156b).

Учитель Шайзалы, проповедник «опьяняющей» любви к Богу, Абу ‘Абд Аллах ад-Дамагани ал-Багдади (ум. в 478/1085 г., № 113) говорил: «Начало любви — скорбь („сокрушение“, — *ал-ḥасра*), достижение её — тяжелая болезнь, а крайний предел её — погибель. Кто вкусил её, тот познал её, кто познал её, тот привязался к ней (увлёкся ей), а кто привязался к ней (увлёкся ей), тот описал (*ваṣафа*) её» (л. 157b).

«Любовь к Богу это — опьянение (*ас-сукр*), при котором нет отрезвления (*аṣ-ṣаḥв*), это — исступление (экстаз, — *ал-ваджд*), после которого нет утешения, это — испытание, на исцеление от которого нет надежды, это — болезнь, лекарство от которой неизвестно. Любящие Бога — опьяненные, которые отрезвляются только при созерцании (*ал-мушāхада*) своего Возлюбленного» (л. 158a).

Сам автор этого «Послания», Шайзала, также выступает проповедником «опьяняющей» любви к Богу: «Любовь к Богу— это „опьянение“ и „отрезвление“. „Привал“, „опьянение“: кто опьянел от кубка любви к Богу, тот отрезвится только посредством „созерцания“ (*ал-мушāхада*) своего Возлюбленного, ибо „опьянение“ это — ночь, раннее утро которой — „созерцание“, подобно тому, как „правдивость“ (*аṣ-ṣидḳ*) это — дерево, плод которого — „усердие“ (*ал-муджāхада*)» (л. 200b).

Различие между последователями «опьяняющего» и «трезвого» суфизма в понимании «любви к Богу» отчетливо проявляется в их отношении к *ал-хавā* («страсть», «страстная любовь»). Если для первых это — одна из важнейших (упоминается около 130 раз!) составляющих «любви к Богу», подразделяемая ими на 10 видов, то для вторых это — осуждаемая вещь, подобная (равная, — *нидд*) «животной» душе (*ан-нафс*) человека и мирским соблазнам (*ад-дунйā*) (л. 137b).

Один из способов раскрытия содержания понятия *ал-маḥабба* — обращение к символике букв и их числа в корне *ḥабба* и производном от него *маḥабба*. Так, Абу-л-Хусайн Мухаммад б. Ахмад б. Шам‘ун ал-Багдади (№ 111) объяснял скрытый смысл *маḥабба* следующим образом: это слово состоит из 4 букв — *мīм*, *ḥā’*, *бā’* и *хā’* (*тā’ марбӯṭа*), *мīм* — это начальная буква в слове *майл* («склонность», «симпатия»), имея в виду «склонность (симпатию) к Возлюбленному» (*ал-майл илā-л-маḥбӯб*), когда все помыслы «любящего», его душа и сердце заняты «повиновением» (*аṭ-ṭā‘а*) Возлюбленному, так что в его сердце нет ничего, кроме Возлюбленного; *ḥā’* — это начальная буква в слове *ḥанīн* («томление», «стенание», «страстное желание»); *бā’* — это начальная буква в слове *ал-балā’* («испытание», «горе»),

имея в виду «постоянное испытание для страстно влюбленного сердца» (*ал-балā' ад-дā'им 'алā-л-ḳалб ал-хā'им*); конечное же *хā'* (*тā' марбӯṭа*) — это начальная буква в слове *ал-хидāйа* («ведение верным путем»). И поскольку «любящий» склонился к Возлюбленному, страстно возжелал Его и вытерпел Его испытания, то разве он не заслужил ведения верным путем (*ал-хидāйа*) к месту «близкого общения» с Ним (*ал-му'ānаса*), к месту Его «созерцания» (*ал-мушāхада*) (лл. 153a–154b).

Эту схему Шайзала несколько откорректировал, сославшись на высказывание другого мистика, связывавшего *ẖā'* не с *ẖанӣн*, а с *маẖв* («стирание», «уничтожение»), что значит «стирание» всех желаний «других», помимо Возлюбленного, ради любви к Всемогущему Властителю (*ал-малӣк ал-джаббāр*). Конечное же *хā'* он связал с *ал-валах* («обезуметь», «лишиться рассудка»).

Рассуждения о буквенно-числовой символике слова ал-маẖабба Шайзала заключает высказыванием упомянутого Абу-л-Хусайна б. Шам'уна, что «любящий» («влюбленный в Бога») существует в 4 «состояниях»: «страх» (*ал-ẖауф*), «надежда» (*ар-раджā'*), «уверенность» (*ал-йаḳӣн*) и «довольство», «удовлетворенность» (*ар-ридā'*). Затем эти 4 «состояния» соединяются с другими 4-мя: «страх» — с «благочестивым плачем» (*ал-букā'*), «надежда» — с «близким общением» (*ал-унс*), «уверенность» — с «упованием» (*ат-таваккул*), «довольство» — с «покорностью», с «преданием себя» Богу (*ат-таслӣм*) (лл. 154b–155a).

Термин *ẖаḳӣḳат ал-маẖабба* («сущность любви к Богу») встречается в 7-й главе около 100 раз. Его истолкование также опирается на сочетания и комбинации «стоянок» и «привалов» и отражает взгляды последователей «опьяняющего» и «трезвого» мистицизма. Как правило, сначала приводятся краткие, образные определения *ẖаḳӣḳат ал-маẖабба*, а затем следует более расширенное и углубленное раскрытие их содержания. Вот несколько примеров.

Абу-л-Хасан б. Аби-л-Хавари ад-Димашки (ум. в 230/845 г., № 12) говорил: «Сущность любви к Богу — „благочестивый плач“ (*ал-букā'*) по тому, что миновало из любви (*ал-ẖубб*) к „согласию“ (с Богом, — *ал-мувāфаḳа*), и по тому, что грядёт из „страха“ (*ал-ẖауф*) за „несогласие“ (противление Богу, — *ал-муẖāлафа*)» (л. 64a)[10].

Абу Исхак Ибрахим ал-Хаввас (ум. в Райе / Рее в 291/904 г., № 54) определял «сущность любви к Богу» как «стирание» (*ал-масх*) желаний, сжигание качеств и постоянные стенания (*аз-зафарāт*) (л. 103a).

[10] Неотъемлемая составляющая «любви к Богу» — эмоциональные переживания, выражаемые такими состояниями, как плач, рыдание, стенание, скорбь, тоска, печаль, страдание, сокрушение, обмороки и т.п. «Благочестивый плач» стал самой характерной чертой образа подвижника.

Проповедники «опьяняющей» любви к Богу определяли *ḫaḳīḳat ал-маḥабба* как «безумие» (*ал-валах*), как «оторопь» (*ал-ḥайра*), как состояние, в котором «любящий Бога» не различает день и ночь, вечер и раннее утро.

Один из великих *шайх*ов Хурасана, сотоварищ и ровесник Мухаммада б. ал-Фадла ал-Балхи (ум. в 319/931 г, № 37) и Мухаммада б. ʻАли ат-Тирмизи (ум. около 300/912 г. или позже, № 38), Абу ʻАли ал-Джузджани (№ 44) определял *ḫaḳīḳat ал-маḥабба* как одну из трёх основ единобожия (*ат-тауḥīд*): «Сущность любви к Богу это — верховный свет («свет светов», — *нӯр ал-анвāр*), отрешение от других (помимо Возлюбленного) и преодоление (*таджāвуз*) рая и ада в заботе о любви к Всемогущему Властителю, потому что обязательство («договор») о признании единобожия (*ʻаḳд ат-тауḥīд*) содержит в себе «страх» (*ал-ḫауф*), «надежду» (*ар-раджāʼ*) и «любовь к Богу» (*ал-маḥабба*). Увеличение «страха» связано с отрешением от грехов ради лицезрения угрозы наказания (*ал-ваʻīд*), увеличение «надежды» связано с добродеянием ради лицезрения обещания награды (воздаяния, — *ал-ваʻд*), увеличение «любви к Богу» связано с многочисленностью поминаний (имени Бога) ради лицезрения божественного благодеяния (милости, — *ал-минна*). «Боящийся» не отдыхает от бегства, «надеющийся» не отдыхает от прошения, «любящий Бога» не отдыхает от поминания (имени) Возлюбленного. «Страх» это — освещающий огонь (*нāр мунаввир*), «надежда» это — освещающий свет (*нӯр мунаввир*), а «любовь к Богу» это — верховный свет (*нӯр ал-анвāр)* (л. 97b).

Один из принципов краткого определения «сущности любви к Богу» — использование «парных», разнонаправленных состояний: «страх» (*ал-ḫауф*) и «надежда» (*ар-раджāʼ*), «согласие» (*ал-мувāфаḳа*) и «несогласие» (*ал-муḫāлафа*), «повиновение» (*аṭ-ṭāʻа*) и «ослушание» (*ал-маʻṣийа*) и др. Так, поясняя определение «сущности любви к Богу», данное багдадским мистиком Абу ʻАли ар-Рузбари (ум. в 322/934 г., № 64), Шайзала заключает: «…это — поиск „согласия“ (*ал-мувāфаḳа*) с Возлюбленным абсолютно во всем и отказ от „несогласия“ с Ним („противления“ Ему, — *ал-муḫāлафа*) в чем бы то ни было» (л. 117a).

В сочинении Шайзалы значительное место уделено представителям хорасанских школ мистицизма, прежде всего Нишапура, Марва/Мерва, Балха, Харата/Герата и др., впитавших элементы гностических учений Древнего Востока (Ирака, Ирана) и развивавших коранические элементы мистики. Хорасанские подвижники-аскеты явились выразителями идей раннего исламского мистицизма, проповедниками строгого аскетизма и мистического направления в суфизме.

Непосредственное влияние на распространение в Хурасане мистических идей оказали представители иракской школы суфиев-мистиков. В частности, первой проповедницей бескорыстной и всепоглощающей, мистической любви к Богу (*ал-маḥабба*) считается басрийка Раби‘а ал-‘Адавийа (ум. в 185/801 г.). Дальнейшее развитие эта идея получила в трудах хорасанских суфиев-мистиков.

Во II/VIII в. аскетическое движение из Ирака распространилось в Хурасане, первоначально около Балха, родины «первого провозвестника строгого аскетизма и мистицизма» в Хурасане, Абу Исхака Ибрахима б. Адхама ал-Балхи (ум. после 160/776 г., № 2). Его ученику, Абу ‘Али Шакику ал-Азди ал-Балхи (погиб в 195/810 г., № 7), удалось объединить в Балхе последователей Ибрахима б. Адхама, постепенно этот кружок пополнялся суфиями иранского происхождения[11].

В это время (II/VIII в.) багдадская школа ригористов выступила против злоупотребления «святостью» и «лицемерием» (*ар-рийā’*), порождёнными примитивным аскетизмом. Эта же тенденция проявилась среди хорасанских суфиев. Знаковой фигурой марвской школы мистицизма стал Абу ‘Али ал-Фудайл б. ‘Ийад ат-Тамими ал-Марвази (ум. в 188/803 г., № 1), проповедник строгого аскетизма, обратившийся к построению философских теорий суфизма, к мистицизму. Характерно, что в его лексике было только два понятия из арсенала будущей суфийской терминологии — «искренность» (*ал-иḫлāṣ*) и «любовь к Богу» (*ал-маḥабба*). Через своих учеников ал-Фудайл б. ‘Ийад оказал влияние на развитие хорасанского и среднеазиатского суфизма[12].

Углубление учения ригористов привело в III/IX в. к возникновению школы маламатийа («люди порицания», «упрека»), приверженцы которой проповедовали, что страдание — удел лучших людей и доказательство любви Бога к ним. В основе учения этой школы, главным центром которой был Нишапур, лежали идеи ал-Фудайла б. ‘Ийада, видевшего в строгом аскетизме и в страдании защиту от лицемерия. Видными фигурами этой школы были Абу Хафс ал-Хаддад ан-Найсабури (ум. около 260/874 г., № 15), Абу Салих Хамдун ал-Кассар ан-Найсабури (ум. в 271/884 г., № 16), Абу ‘Усман ал-Хири ар-Рази ан-Найсабури (ум. в Нишапуре в 298/910-11 г., № 29) и др.

Одним из выдающихся деятелей нишапурской школы мистицизма был аш-Шайх Абу ‘Абд ар-Рахман ас-Сулами (ум. в 412/1021 г., № 112), автор известного биографического словаря Ṭабаḳāт аṣ-ṣӯфӣйа

[11] *Бертельс.* Суфизм, 212. См также: *Бертельс Е.Э.* Изречения Ибрахима ибн Адхама в поэме «Кутадгу-Билик» // Работы, посвящённые отдельным суфийским авторам, 181–187; *Кныш*. Мистицизм, 25–27.

[12] *Бертельс Е.Э.* Фудайл ибн ‘Ийад. Опыт анализа суфийской биографии // Работы, посвящённые отдельным суфийским авторам, 188–213; *Кныш*. Мистицизм, 29–31.

(«Разряды», или «Поколения суфиев»), в котором представлены жизнеописания преимущественно хорасанских подвижников и ссылками на который изобилует последующая суфийская литература. Другой его труд (список его сочинений насчитывает свыше ста названий), посвящённый суфийской экзегетике, важен для понимания природы мусульманского мистицизма. Это — Хаḳа'иḳ ат-тафсӣр («Сокровенные истины толкования [Корана]»), или Тафсӣр… би-лисāн ахл ал-ḥаḳā'иḳ («Толкование [Корана]… языком людей сокровенных истин»), многотомный комментарий к Корану, вобравший в себя эзотерические традиции толкования Священного писания, возводимые к ранним суфийским *шайх*ам и другим религиозным авторитетам. Среди них: Сахл ат-Тустари (ум. в 283/896 или 273/886 г., № 36), Абу Са'ид ал-Харраз (ум. в 277/890-91 или около 286/899 г., № 40), Абу Бакр ал-Васити ал-Марвази (ум. в Марве в 320/932 г., № 18) и др. Письменное наследие ас-Сулами в целом даёт представление о существенной роли хорасанских подвижников в формировании и развитии аскетических и мистических традиций в исламе, оказавших заметное влияние на дальнейшую судьбу мусульманского мистицизма[13].

Значение содержащихся в «Послании» Шайзалы сведений определяется тем, что в них отражён трёхвековой опыт истории суфийского понимания и истолкования духа ислама — от кратких афористических определений его основных установок до интуитивного, глубокого постижения его сокровенных истин.

Приложение

Список суфиев-мистиков,
которым в 7-й главе посвящены отдельные разделы

1. Абӯ 'Алӣ ал-Фудайл б. 'Ийāд б. Мас'ӯд ат-Тамӣмӣ ал-Марвазӣ (ум. в Мекке в мухарраме 187/январе 803 г.).

2. Абӯ Исḥāḳ Ибрāхӣм б. Адхам б. Манṣӯр (из Балха прибыл в Мекку, ум. в Сирии после 160/778-79 г.).

3. Абӯ-л-Файд Йӯнāн б. Ибрāхӣм Ẓӯ-н-Нӯн ал-Миṣрӣ (ум. в 245/859 г.).

4. Абӯ Наṣр Бишр б. ал-Ḥāриṣ б. 'Абд ар-Раḥмāн б. 'Аṭā' б. ал-Ḥāфӣ ал-Марвазӣ (жил и умер в Багдаде в 227/842 г.).

5. Абӯ-л-Ḥасан [ас-]Сарӣ б. ал-Мугаллис аṭ-Ṭабарӣ (ас-Сақаṭӣ, ум. между 251/865 и 258/872 г.).

[13] Биографические сведения об авторе и его «Толковании Корана» см.: *Бертельс Е.Э.* Рукопись тафсира Сулами в Государственной Публичной библиотеке // *Бертельс*. Суфизм, 219–224 (со ссылкой на: GAL, Bd I, 220 и *Massignon*. Passion, Bibl., № 170d); *Кныш*. Мистицизм, 140–143.

6. Абӯ ‘Абд Аллах ал-Ҳāриҫ б. Асад ал-Муҳāсибӣ (ум. в Багдаде в 243/857 г.).

7. Абӯ ‘Алӣ Шақӣқ б. Ибрāхӣм ал-Аздӣ ал-Балҳӣ (погиб в 195/810 г.).

8. Абӯ Йазӣд Ṭайфӯр б. ‘Йсā б. Сурӯшāн ал-Бисṭāмӣ (ум. в 234/848 или 261/875 г.).

9. Абӯ Сулаймāн ‘Абд ар-Раҳмāн б. ‘Аṭийа ал-‘Абсӣ ад-Дāрāнӣ (проповедовал в Сирии, ум. в 215/830 г.).

10. Абӯ Маҳфӯẓ Ма‘рӯф б. Файрӯз ал-Карҳӣ (багдадец, ум. в 200/815 г.).

11. Абӯ ‘Абд ар-Раҳмāн Ҳāтим б. ‘Унвāн б. Йӯнус ал-Аҫамм ал-Балҳӣ (ум. в 237/851 г.).

12. Абӯ-л-Ҳасан Аҳмад б. Абӣ-л-Ҳавāрӣ Маймӯн ад-Димашқӣ (ум. в 230/845 г.).

13. Абӯ Ҳāмид Аҳмад б. Ҳидрӯйа (вар. Ҳадравайхи) ал-Балҳӣ (ум. в 240/854-55 г.).

14. Абӯ Закарийā’ Йаҳйā б. Му‘āẓ б. Джа‘фар ар-Рāзӣ (ум. в Нишапуре в 258/872 г.).

15. Абӯ Ҳафҫ‘Умар б. Салама (вар. Салм, Маслама) ан-Найсāбӯрӣ, известный как ал-Ҳаддāд (ум. около 260/874 г.).

16. Абӯ Ҫāлиҳ Ҳамдӯн б. Аҳмад б. ‘Аммāр (‘Умāра) ал-Қаҫҫāр ан-Найсāбӯрӣ (ум. в 271/884 г.).

17. Абӯ-л-Ҳусайн Муҳаммад б Са‘ӣд ал-Варрāқ ан-Найсāбӯрӣ (ум. в 320/932 г.).

18. Абӯ Бакр Муҳаммад б. Мӯсā ал-Фаргāнӣ, известный как ал-Вāсиṭӣ ал-Марвазӣ (ум. в Марве в 320/932 г.).

19. Абӯ Мугӣҫ ал-Ҳусайн б. Манҫӯр ал-Ҳаллāдж ал-Байḍāвӣ ал-Вāсиṭӣ ал-‘Ирāқӣ (казнён в Багдаде в 309/922 г.).

20. Абӯ-л-Ҳасан ‘Алӣ б. Муҳаммад б. Сахл аҫ-Ҫā’иг ад-Дӣнаварӣ ал-Миҫрӣ (ум. в Мисре в 330/941-42 г.).

21. Мумшāẓ (Мимшаẓ?) ад-Дӣнаварӣ (ум. в 299/911 г.).

22. Абӯ Исҳāқ Ибрāхӣм б. Дā’ӯд ал-Қаҫҫāр ар-Раққӣ ан-Найсāбӯрӣ (ум. в 326/937-38 г.).

23. Абӯ-с-Сарӣ Манҫӯр б. ‘Аммāр ал-Бӯшанджӣ ал-Вā‘иẓ ал-Абӣвардӣ ал-Марвазӣ (ум. в Багдаде в 225/840 г.).

24. Абӯ ‘Абд Аллах (Абӯ ‘Алӣ) Аҳмад б. ‘Āҫим ал-Анṭākӣ (ум. в 220/835 г.).

25. Абӯ Муҳаммад ‘Абд Аллах б. Ҳубайқ б. Сāбиқ ал-Анṭākӣ (ум. в 200/815-16 г.).

26. Абӯ Турāб ‘Аскар б. Муҳаммад б. Ҳуҫайн ан-Наҳшабӣ (ум. в 245/859 г.).

27. Абӯ-л-Қāсим ал-Джунайд б. Муҳаммад б. ал-Джунайд ал-Ҳаррāз (его отец известен как ал-Қарāрӣрӣ ан-Нахāвандӣ) ал-Багдāдӣ (ум. в 297/910 г.).

28. Абӯ-л-Ҳусайн Аҳмад б. Муҳаммад ан-Нӯрӣ ал-Багавӣ ал-Багдāдӣ (ум. в 295/908 г., похоронен в Багдаде).

29. Абӯ ‘Уc̱мāн Са‘ӣд б. Исмā‘ӣл б. Са‘ӣд б. Манcӯр ал-Ҳӣрӣ ар-Рāзӣ ан-Найсābӯрӣ (ум. в Нишапуре в 298/910-11 г.).

30. Абӯ ‘Абд Аллах Аҳмад б. Йаҳйā ал-Джаллā’ ал-Багдāдӣ аш-Шāмӣ (ум. в 306/918 г.).

31. Абӯ Муҳаммад Рувайм б. Аҳмад б. Зайд ал-Багдāдӣ (ум. в 303/915-16 г., похоронен в Багдаде).

32. Абӯ Йа‘ḳӯб Йӯсуф б. ал-Ҳусайн ар-Рāзӣ (ум. в 304/916-17 г.).

33. Абӯ-л-Фавāрис Шāх б. Шуджā‘ ал-Марвазӣ ал-Кирмāнӣ (ум. в 300/912-13 г.).

34. Абӯ-л-Ҳасан (Абӯ-л-Қāсим) Самнӯн (Сумнӯн?) б. Ҳамза б. ‘Абд Аллах ал-Ҳаввāc̣ (Самнӯн ал-Муҳибб) (ум. до 297/910 г.).

35. Абӯ ‘Абд Аллах ‘Амр б. ‘Уc̱мāн б. Дубб б. Гаcаc̣ ал-Маккӣ (ум. в Багдаде в 291/903 г.).

36. Абӯ Муҳаммад Сахл б. ‘Абд Аллах б. Йӯнус б. ‘Йcā б. ‘Абд Аллах б. Рафӣ‘ ат-Тустарӣ (ум. в 283/896 или 273/886 г.).

37. Абӯ ‘Абд Аллах Муҳаммад б. ал-Фадл б. ал-‘Аббāс ал-Балҳӣ ас-Самарḳандӣ (ум. в 319/931 г.).

38. Абӯ ‘Абд Аллах Муҳаммад б. ‘Алӣ б. ал-Ҳусайн ат-Тирмиẕӣ (ум. около 300/912 г. или позже).

39. Абӯ Бакр Муҳаммад б. ‘Умар ал-Варрāḳ ал-Ҳакӣм ат-Тирмиẕӣ ал-Балҳӣ (ум. около 280/893 г.).

40. Абӯ Са‘ӣд Аҳмад б. ‘Йcā ал-Ҳаррāз ал-Багдāдӣ (ум. в 277/890-91 или 286/899 г.).

41. Абӯ-л-Ҳасан ‘Алӣ б. Сахл б. ал-Азхар ал-Иc̣фахāнӣ (ум. в 307/919-20 г.).

42. Абӯ-л-‘Аббāс Аҳмад б. Муҳаммад б. Масрӯḳ аṭ-Ṭӯcӣ ал-Багдāдӣ (ум. в Багдаде в 299/911-12 г.).

43. Абӯ ‘Абд Аллах Муҳаммад б. Исмā‘ӣл ал-Магрибӣ аш-Шāмӣ (ум. в 299/911-12 г.).

44. Абӯ ‘Алӣ ал-Ҳасан б. ‘Алӣ ал-Джӯзджāнӣ (сопровождал Мухаммада ат-Тирмизи, № 38).

45. Абӯ Бакр Муҳаммад б. Абӣ-л-Вард ал-‘Ирāки (собеседник ал-Джунайда, № 27).

46. Абӯ-л-‘Аббāс Аҳмад б. Абӣ-л-Вард ал-‘Ирāḳӣ (собеседник ал-Джунайда, № 27).

47. Абӯ ‘Абд Аллах ас-Сиджзӣ (сопровождал № 15).

48. Абӯ Муҳаммад ал-Ҳасан (Аҳмад?) б. Муҳаммад б. ал-Ҳусайн ал-Джурайрӣ ал-Багдӑдӣ (ум. в 311/923-24 г.).

49. Абӯ-л-‘Аббӑс Аҳмад б. Муҳаммад б. Сахл б. ‘Аṯӑ’ ал-Ӑдамӣ (ум. в 309/921 г.).

50. Абӯ ‘Абд Аллах Маҳфӯẓ б. Маҳмӯд ан-Найсӑбӯрӣ (ум. в 303/915 или 304/916 г.).

51. Ṭӑхир ал-Мақдисӣ (застал ещё Зу-н-Нуна ал-Мисри, № 3).

52. Абӯ ‘Умар (вар. ‘Амр) ад-Димашқӣ (ум. в 320/932 г.).

53. Абӯ Бакр Муҳаммад б. Ҳӑмид б. Муҳаммад б. Исмӑ‘ӣл б. Ҳӑлид ал-Балҳӣ ат-Тирмизӣ ал-Ҳурӑсӑнӣ (передавал со слов Аҳмада б. Ҳидравайхи, № 13).

54. Абӯ Исҳӑқ Ибрӑхӣм б. Аҳмад б. Исмӑ‘ӣл ал-Ҳаввӑç (ум. в Раййе/Рее в 291/904 г.).

55. Абӯ Муҳаммад ‘Абд Аллах б. Муҳаммад ал-Ҳаррӑз ар-Рӑзӣ(жил в Мекке, ум. до 310/922-23 г.).

56. Абӯ-л-Ҳасан Бунӑн б. Муҳаммад б. Ҳамдӑн б. Са‘ӣд ал-Ҳаммӑл ал-Вӑсиṯӣ (ум. в Египте в 316/928-29 г.).

57. Абӯ Ҳамза Муҳаммад б. Ибрӑхӣм ал-Баззӑз ал-Багдӑдӣ (багдадец по происхождению, ум. в ал-Мадине в 289/902 г.).

58. Абӯ-л-Ҳасан Муҳаммад б. Исмӑ‘ӣл ас-Сӑмирӣ ал-Багдӑдӣ, известный как Ҳайр ан-Нассӑдж (ум. в 312/924 г.).

59. Абӯ Ҳамза ал-Ҳурӑсӑнӣ ан-Найсӑбӯрӣ (ум. между 290/903 и 298/911 г.).

60. Абӯ ‘Абд Аллах ал-Ҳусайн б. ‘Абд Аллах б. Бакр аç-Çубайҳи ал-Баçрӣ (басриец, умер в изгнании, в г. Сус).

61. Абӯ Джа‘фар Аҳмад б. Ҳамдӑн б. ‘Алӣ б. Синӑн ан-Найсӑбӯрӣ (ум. в 311/923 г.).

62. Абӯ Бакр Дулаф б. Джаҳдар (б. Джа‘фар) б. Йӯнус аш-Шиблӣ ал-Усрӯштӣ ас-Сӑмирӣ ал-Багдӑдӣ (247/861-62–334/946).

63. Абӯ Муҳаммад ‘Абд Аллах б. Муҳаммад ал-Мурта‘иш ан-Найсӑбӯрӣ ал-Багдӑдӣ (ум. в Багдаде в 328/939 г.).

64. Абӯ ‘Алӣ Аҳмад б. Муҳаммад б. ал-Қӑсим б. Манçӯр б. Шахрийӑр б. Махрӯẕӑр (Махрифаẕӑр) б. Фарганда б. Кисрӑ ар-Рӯẕбӑрӣ ал-Багдӑдӣ ал-Миçрӣ (багдадец, ум. в Египте в 322/934 г.).

65. Абӯ ‘Алӣ Муҳаммад б. ‘Абд ал-Ваххӑб аç-Çақафӣ ан-Найсӑбӯрӣ (ум. в 328/939 г.).

66. Абӯ Муҳаммад ‘Абд Аллах б. Муҳаммад б. Мунӑзил (ал-Мубӑрак?) ан-Найсӑбӯрӣ (ум. в Нишапуре в 329/940 г.).

67. Абӯ-л-Ҳайр ал-Ақṭа‘ ал-Магрибӣ ат-Тӣнӑтӣ (ум. в 340/951 г.).

68. Абӯ Бакр Муҳаммад б. ‘Алӣ б. Джа‘фар ал-Каттӑнӣ ал-Багдӑдӣ ал-Маккӣ, известный как Сирӑдж ал-Ҳарам (багдадец, ум. в Мекке в 322/933-34 г.).

69. Абӯ Йа‘қӯб Исҳāқ б. Муҳаммад ан-Нахраджӯрӣ ал-Багдāдӣ ал-Маккӣ (ум. в Мекке в 330/941-42 г.).

70. Абӯ-л-Ҳасан ‘Алӣ б. Муҳаммад ал-Музаййин ал-Багдāдӣ (ум. в Мекке в 328/939 г.).

71. Абӯ ‘Алӣ ал-Ҳасан б. Аҳмад б. ал-Кāтиб ал-Баṣрӣ (ум. около 340/951 г.).

72. Абӯ-л-Ҳусайн Ṣāбит (вар. Муҳаммад) б. Бунāн ал-Миṣрӣ ал-Байхақӣ (ум. в Сирийской пустыне / ат-Тих в 310/922 г.).

73. Абӯ Бакр ‘Абд Аллах б. Ṭāхир б. Ҳāтим аṭ-Ṭā’ӣ ал-Абхарӣ (ум. около 330/941 г.).

74. Муẓаффар ал-Ḳирмӣсӣнӣ (под Дамаском; сопровождал ‘Абд Аллаха ал-Харраза ар-Рази, № 55).

75. Абӯ-л-Ҳусайн ‘Алӣ б. Хинд ал-Ḳурашӣ ал-Фāрисӣ (сопровождал ал-Джунайда, № 37).

76. Абӯ Исҳāқ Ибрāхӣм б. Шайбāн ал-Ḳирмӣсӣнӣ (сопровождал Абӯ ‘Абд Аллаха ал-Магриби, № 43 и Ибрахима ал-Хавваса, № 54).

77. Абӯ Бакр ал-Ҳусайн б. ‘Алӣ б. Йаздāнийāр ал-Урмавӣ (?).

78. Абӯ Исҳāқ Ибрāхӣм б. Аҳмад (вар. Дā’ӯд) б. ал-Мувалад ар-Раққӣ (ум. в 326/937-38 г.).

79. Абӯ ‘Абд Аллах Муҳаммад б. Аҳмад б. Сāлим ал-Баṣрӣ (сопровождал Сахла ат-Тустари, № 36).

80. Муҳаммад б. ‘Алӣ ал-Ḳаусӣ (Ибн Галайāн / ‘Алайāн) ан-Насави (сподвижник Абу ‘Усмана ал-Хири, № 29).

81. Абӯ Бакр Аҳмад б. Муҳаммад б. (Абӣ) Са‘дāн ал-Багдāдӣ (сподвижник ал-Джунайда, № 27 и Абу-л-Хусайна ан-Нӯрӣ, № 28).

82. Абӯ Са‘ӣд Аҳмад б. Муҳаммад б. Зийāд б. Бишр б. Дирхам ал-А‘рāбӣ ал-‘Аназӣ ал-Баṣрӣ ал-Маккӣ (ум. в Мекке в 341/953 г.).

83. Абӯ ‘Амр (вар. Абӯ ‘Умар) Муҳаммад б. Ибрāхӣм б. Йӯсуф б. Муҳаммад аз-Заджжāджи ан-Найсāбӯрӣ (долгое время жил и умер в Мекке в 348/959 г.).

84. Абӯ Муҳаммад Джа‘фар б. Муҳаммад б. Нуṣайр ал-Ҳулдӣ ал-Ҳаввāṣ ал-Багдāдӣ (ум. в Багдаде в 348/959 г.).

85. Абӯ-л-‘Аббāс ал-Ḳāсим б. ал-Ḳāсим б. Махдӣ ас-Сайййāрӣ ал-Марвазӣ (ум. в 342/953 г.).

86. Абӯ Бакр Муҳаммад б. Дā’ӯд ар-Раққӣ аш-Шāмӣ ад-Дӣнаварӣ (ум. в Дамаске в 350/961 г.).

87. Абӯ Муҳаммад ‘Абд Аллах б. Муҳаммад б. ‘Абд Аллах б. ‘Абд ар-Раҳмāн аш-Ша‘рāнӣ ар-Рāзӣ ан-Найсāбӯрӣ (ум. в 353/964 г.).

88. Абӯ ‘Амр Исмā‘ӣл б. Нуджайд б. Аҳмад б. Йӯсуф б. Сāлим б. Ҳāлид ас-Суламӣ (дед по матери аш-Шайха Абӯ ‘Абд ар-Раҳмāна ас-Суламӣ) (ум. в Мекке в 366/976 г.).

89. Абӯ-л-Ҳасан ‘Алӣ б. Аҳмад б. Сахл ал-Бӯшанджӣ (ум. в 348/959 г.).

90. Абӯ ‘Абд Аллах Муҳаммад б. Ҳафӣф б. Искафшāз (Усфакшāз?) ад-Даббӣ аш-Ширāзӣ (ум. в 371/982 г.).

91. Абӯ-л-Ҳусайн (или Абӯ Муҳаммад) Бундāр б. ал-Ҳусайн б. ал-Мухаллаб аш-Шӣрāзӣ ал-Арраджāнӣ (ум. в Арраджане, провинция Фарс, в 353/964 г.).

92. Абӯ Бакр аṭ-Ṭамастāнӣ ал-Фāрисӣ (ум. в Нишапуре после 340/951 г.).

93. Абӯ-л-‘Аббāс Аҳмад б. Муҳаммад ад-Дӣнаварӣ (жил в Нишапуре, затем — в Самарканде, там же умер после 340/951 г.).

94. Абӯ ‘Уṩмāн Са‘ӣд б. Саллāм ал-Магрибӣ ал-Ḳайрувāнӣ (ум. в Нишапуре в 373/983 г.).

95. Абӯ-л-Ḳāсим Ибрāхӣм б. Муҳаммад б. Маҳмӯд ан-Найсāбӯрӣ ан-Наṣрāбāдӣ (поселился в Макке в 366/976 г. и там же умер в 367/977 г.).

96. Абӯ-л-Ҳасан ‘Алӣ б. Ибрāхӣм ал-Ҳуṣрӣ ал-Баṣрӣ ал-Багдāдӣ (жил и умер в Багдаде в 371/981 г.).

97. Абӯ ‘Абд Аллах Муҳаммад б. Муҳаммад б. ал-Ҳусайн ат-Туругбаӡӣ (родом из Туса, ум. после 350/961 г.).

98. Абӯ ‘Абд Аллах Аҳмад б. ‘Аṭā’ б. Аҳмад ар-Рӯӡбāрӣ аш-Шāмӣ, племянник (Ибн Уҳт) Абӯ ‘Алӣ ар-Рӯӡбāрӣ (ум. в Тире в 369/980 г.).

99. Абӯ-л-Ҳасан ‘Алӣ б. Бундāр б. ал-Ҳусайн аṣ-Ṣайрафӣ (ум. в 359/970 г.).

100. Абӯ Бакр Муҳаммад б. Аҳмад б. Джа‘фар аш-Шибхӣ (ум. до 360/971 г.).

101. Абӯ Бакр Муҳаммад б. Аҳмад б. Ҳамдӯн ал-Фаррā’ ан-Найсāбӯрӣ (ум. в 370/980-81 г.).

102. Абӯ ‘Абд Аллах Муҳаммад б. Аҳмад б. Муҳаммад ал-Муḳри’ ар-Рāзӣ (ум. в 366/976 г.).

103. Абӯ-л-Ḳāсим Джа‘фар б. Аҳмад б. Муҳаммад ал-Муḳри’ ар-Рāзӣ (ум. в Нишапуре в 378/988 г.).

104. Абӯ Муҳаммад ‘Абд Аллах б. Муҳаммад ар-Рāшинӣ ал-Багдāдӣ (ум. в Багдаде в 367/977 г.).

105. Абӯ ‘Абд Аллах Муҳаммад б. ‘Абд ал-Ҳāлиḳ ад-Дӣнаварӣ (ум. в Динаваре в 360/971 г.).

106. Абӯ Йа‘ḳӯб Йӯсуф б. Исḥāḳ (Ҳамдāн?) ас-Сӯсӣ (?).

107. Абӯ Сахл Муҳаммад б. Сахл аз-Заузанӣ (?).

108. Абӯ ‘Абд Аллах Муҳаммад б. ал-Ҳусайн (Са‘ӣд?) ал-Ḳурашӣ (?).

109. Ал-Устāз Абӯ ‘Алӣ ал-Ҳасан б. ‘Алӣ ад-Даḳḳāḳ (ум. в 405/1015 г.).

110. Абӯ Ṭāлиб Муҳаммад б. ‘Алӣ б. ‘Аṭӣйа ал-Ҳāриṩӣ ал-Маккӣ (ум. в 386/996 г.).

111. Абӯ-л-Ҳусайн Муҳаммад б. Ахмад б. Шам‘ӯн ал-Багдāдӣ (?).

112. Абӯ ‘Абд ар-Раҳмāн Муҳаммад б. ал-Ҳусайн б. Муҳаммад б. Мӯсā ас-Суламӣ (ум. в 412/1021 г.).

113. Сайййидунā ва-шайҳунā аш-Шайҳ ал-Имāм Абӯ ‘Абд Аллах ал-Ҳусайн б. Муҳаммад ад-Дāмагāнӣ ал-Багдāдӣ (ум. в 478/1085 г.).

114. Ал-Устāз̱ ал-Имāм Абӯ-л-Қāсим ‘Абд ал-Карӣм б. Хавāзин ал-Қушайрӣ ан-Найсāбӯрӣ (ум. в 465/1072 г.) — да будет милостив к нему Аллах!

§ 3. Пророк Мухаммад в суфийской традиции как совершенное воплощение Мистической любви к Богу[14]

Как было показано в первом параграфе этой главы, все 10 глав своего сочинения ‘Азизи Шайзала посвятил всестороннему описанию Мистической любви к Богу (*ал-махабба*) — одной из важнейших «стоянок» (*ал-макамат*) на суфийском Пути (*ат-тарика*). Это — «состояния» (*ахвал*) и «привалы», или «степени» (*маназил*), Мистической любви, этимология термина *ал-махабба*, «смыслы» (*ма‘ани*), «названия» (*асами*) и атрибуты (*сифат*) Мистической любви, ее «сущность» (*ал-хакика*) и т.д. С учетом обозначенной темы интерес представляют прежде всего материалы, касающиеся соотношения статусов Ибрахима (библ. Авраама) и Мухаммада, фигурирующих в суфийской литературе соответственно как «друг Аллаха» (халил Аллах, или ал-Халил) и «любимец Аллаха» (хабиб Аллах, или ал-Хабиб)[15]. Мусульманские теоретики суфизма производят эти прозвища соответственно от *хулла* («дружба») и *махабба* («любовь»). Оба термина вошли в суфийскую лексику в форме *ал-хулла* и *ал-махабба* как названия мистических «стоянок» (*ал-макамат*), при сопоставлении которых суфийские авторы приводят аргументы в пользу более высокого статуса обладателя «стоянки» *ал-махабба*.

Согласно суфийской традиции, уже первая проповедница чистой, бескорыстной любви к Богу, Раби‘а ал-‘Адавийа (714–801), считала «стоянку Мистической люби к Богу» (*макам ал-махабба*) выше «стоян-

[14] Опубликована в: ППВ. 2009, № 2 (11), 114–125. Английскую версию см.: Prophet Muhammad in the Sufi Tradition as the Perfect Manifestation of Mystical Love of God // East and West: Common Spiritual Values, Scientific-Cultural Links / International Ibn Arabī Symposium Dedicated to 70th Birthday of Prof. Dr. Aida Imanguliyeva (9–11 October, 2009 — Baku). Insan Publications, Istanbul, 2010, 559–576.

[15] В Коране прозвище *халил* применительно к Ибрахиму упомянуто лишь один раз (Коран 4:124/125), хотя еще в Ветхом Завете он назван «другом Бога», прозвище *хабиб* вообще отсутствует в Коране.

ки дружбы» (*макам ал-хулла*), потому что Мистическая любовь не обусловлена воздаянием (*ал-мукафа*), и человек поклоняется своему «Возлюбленному» (*ал-махбуб*) не из-за боязни ада и не из-за сильного желания попасть в рай. Он поклоняется исключительно Ему одному, не придавая Ему сотоварищей, и только Всевышний («Возлюбленный») по своему желанию решает, кого поместить в рай, а кого отправить в ад.

‘Азизи Шайзала, ссылаясь на мнения ученых-лингвистов и «скрупулезных исследователей» (*ал-мудаккикун*) и исходя из того, что Аллах избрал Ибрахима своим «другом» (*ал-халил*), а Мухаммада — своим «любимцем» (*ал-хабиб*), считает статус ал-Хабиба выше и совершеннее статуса ал-Халила и рассматривает прозвище ал-Халил как производное от слова *ал-хулла*, которое в свою очередь является лишь одним из частных определений «Мистической любви», одной из ее составляющих, одной из ее сторон, не заменяющей полноценно более ёмкое понятие *ал-махабба*. Сопоставление этих двух понятий в пользу *ал-махабба* автор строит также на основе суждений 5 суфийских авторитетов[16], каждый из которых обосновывал более высокий статус ал-Хабиба по отношению к ал-Халилу толкованием соответствующих *айат*ов. Основные доказательства правоты этого тезиса сводятся к следующему.

Абу-л-Касим ал-Музаккир (31b–31bb):

1. «Привал», или «степень», «дружба» (*манзилату-л-хулла*) является только следствием Божественного воздаяния, и Ибрахиму был дарован статус «друга» (ал-Халил), потому что он раздал свое имущество гостям, изъявил готовность пожертвовать своим сыном, предав его

[16]Абу-л-Касим ал-Музаккир («Увещеватель») — проповедник, его современниками были ал-Хасан б. ал-Хаддад и ‘Абд Аллах б. Муназил, последний непосредственно встречался с ним. См.: *Ал-Кушайри*. Ар-Рисала, пер. А. Кныша, 2007, 227.

Мансур б. ‘Аммар Абу-с-Сари ал-Бушанджи ал-Ва‘из (ал-Марвази, или ад-Данданкани, как у *ал-Кушайри*. Ар-Рисала, 42, 153–154, со ссылкой на *ас-Сулами*. Табакат ас-суфийа) (ум. в 225/839-40 г.) — аскет и проповедник.

Абу Са‘ид (Абу Са‘д?) ал-Харкуши аз-Захид ал-Устаз ал-Джалил ал-Имам — ‘Абд ал-Малик б. Мухаммад б. Ибрахим Абу Са‘ид (Абу Са‘д?) ал-Харкуши (Харкуш — название дороги или улицы в Нишапуре, отсюда его вторая *нисба* ан-Найсабури / ан-Нишапури) — известный аскет-мистик, проповедник, *факих* и благотворитель (*ас-Субки*. Табакат аш-шафи‘ийа, III, 282–283).

Абу ‘Абд Аллах ал-Хусайн б. Мухаммад ад-Дамагани ал-Багдади (ум. в 478/1085 г.) — ханафитский *имам*, верховный судья (*кади-л-кудат*) в Багдаде, которого Шайзала цитирует в этом трактате как своего господина и учителя (*кала саййидуна ва-шайхуна*). Во времена халифа ал-Ка’има его дом в Багдаде, как и дома прочих суннитов, был разграблен.

Абу Са‘ид ал-Хасан б. ‘Али ал-Мутавва‘и ал-Устаз ал-Имам — сведений о нем обнаружить не удалось.

тело огню, и тогда Аллах избрал его своим «другом» («…Аллах взял Ибрахима другом», — Коран 4:124/125). «Привал» же «Мистической любви» иногда не является следствием Божественного воздаяния, это — опережающая забота, милость, и слова Всевышнего «Скажи: „Если вы любите Аллаха, то следуйте за мной — тогда будет любить вас Аллах…“» (Коран 3:29/31) относятся к Мухаммаду ал-Хабибу.

2. Каждый «любимец» (*хабиб*) является «другом» (*халил*), но не всякий «друг» является «любимцем». Ал-Халил-Ибрахим не мог достичь «степеней» («привалов», *маназил*) ал-Хабиба-Мухаммада в «Высшем царстве» (*ал-малакут*) и не мог быть «свидетелем» (*шахид*) Мухаммада и его общины, тогда как последний превзошел «степени» ал-Халила в «Высшем царстве» и был поставлен «свидетелем» всех пророков и общин («И сказал Аллах: „И что будет, когда Мы приведем от каждой общины свидетеля и приведем тебя как свидетеля против этих?“…», — Коран 4:45/41).

3. «Дружба» может быть ограниченной по времени («Горе мне! О если бы я не брал такого-то другом!», — Коран 25:30/28), тогда как «Мистическая любовь» вечна (*мухаллада*, *му'аббада*) («[…Аллах приведет людей], которых Он любит и которые любят Его…», — Коран 5:59).

4. «Дружба» большей частью существует между созданиями, и одни из них враждуют с другими («Друзья в тот день — друг другу враги, кроме богобоязненных», — Коран 43:67), а «Мистическая любовь» большей частью существует между рабом Божьим и его Господином («[…Аллах приведет людей], которых Он любит и которые любят Его…», — Коран 5:59).

5. Разница между «привалами» «дружба» и «Мистическая любовь» и их «ступенями» к «Высшему царству» заключается в том, что последнее было показано ал-Халилу из-за «завесы», которую ему не дозволено было преступить («И так Мы показываем Ибрахиму царство небес и земли, [чтобы он был в числе убежденных]», — Коран 6:75), а ал-Хабибу было дозволено преступить эту «завесу» и находиться в непосредственной близости к «Властителю Высшего царства» (*малик ал-малакут*) («…потом Он приблизился и спустился, и был на расстоянии двух луков или ближе, и открыл Своему рабу то, что открыл» (Коран 53:8-10).

Абу-с-Сари Мансур б. ʻАммар ал-Бушанджи ал-Вaʻиз (31bb–32a):

1. Бог избрал Ибрахима своим «другом» по его просьбе («…Аллах взял Ибрахима другом», — Коран 4:124/125), а Мухаммада Он избрал своим «любимцем» без его просьбы («[…Аллах приведет людей], которых Он любит и которые любят Его…», — Коран 5:59).

2. Ал-Халил первым начал домогаться «довольства» («благоволения», *рида*) Господа своего («Господи наш! И прими мой зов! Господи наш! Прости мне, и моим родителям, и верующим в тот день, когда наступит расчет!», — Коран 14:42/40-41), а ал-Хабиб возжелал «довольства» Господа своего («Мы видим поворачивание твоего лица по небу, и Мы обратим тебя к *кибл*е, которой ты будешь доволен», — Коран 2:139/144; «Ведь даст тебе твой Господь, и ты будешь доволен», — Коран 93:5).

3. Этимологически *халил* — тот, кто находится внутри Мистической любви, не достигая ее пределов, а *хабиб* — тот, все части тела которого наполнились Мистической любовью, и он достиг ее пределов.

4. Ал-Халил-Ибрахим, когда предстал пред ним ангел смерти, не осмелился пожелать встречи со своим «Другом», а ал-Хабиб-Мухаммад пожелал встречи со своим «Любимым», сделав выбор между «пребыванием» (*ал-макам*) и «перемещением» («перенесением», *ал-интикал*) в пользу последнего.

5. Ал-Халил просил Господа укрепить его веру показом оживления мертвых («[И вот сказал Ибрахим: „Господи!] Покажи мне, как Ты оживляешь мертвых“», — Коран 2:262/260), а ал-Хабиб с самого начала был совершенен твердостью в вере («Господи наш! [Мы уверовали], запиши же нас вместе с исповедующими!», — Коран 5:86).

Абу Са‘ид ал-Харкуши аз-Захид ал-Устаз ал-Джалил ал-Имам (32a–32b):

1. Ал-Халил радуется упоминанию своего «Друга» («…Который меня создал, и Он меня ведет верным путем…», — Коран 26:78), а ал-Хабиб радуется только близостью к своему «Любимому»: «…потом Он приблизился и спустился, и был на расстоянии двух луков или ближе…» (Коран 53:8-9).

2. Ал-Халил служил своему «Другу» с позиции страха и сильного желания («Господь мой! Дай мне мудрость и присоедини меня к праведным», — Коран 26:83), а ал-Хабиб служил своему «Любимому» с позиции созерцания (*ал-мушахада*) и близкого общения (*ал-му’анаса*) («И видел он Его при другом нисхождении у лотоса крайнего предела»[17], — Коран 53:13-14).

3. Ал-Халил остановился на пути поиска «предания себя Богу» (*ислам*) («Я обратил лицо свое к Тому, Кто сотворил небеса и землю, как единобожник, предавшийся Богу…», — Коран 6:79), а ал-Хабиб был сотворен с самого начала единобожником-*ханиф*ом («Да! Кто предал

[17] «Лотос крайнего предела»: по легенде, связанной с ночным путешествием Мухаммада, на седьмом небе есть дерево (род лотоса), которое ни ангелы, ни пророки не переступают. Вероятно, здесь описана местность около Макки/Мекки.

свой лик Аллаху, делая добро, то ему — награда у его Господа…», — Коран 2:106/112).

4. Ал-Халил просил своего «Друга» не позорить его в День воскресения («И не позорь меня в день, когда они будут воскрешены», — Коран 26:87), ал-Хабибу было сказано: «…в тот день, как Аллах не опозорит Пророка и тех, которые уверовали вместе с ним…» (Коран 66:8).

5. Ал-Халил жаждал прощения («…я жажду, чтобы в День суда Он простил мне мое прегрешение», — Коран 26:82), а ал-Хабиб был прощен с самого начала без его просьбы («…чтобы Аллах простил тебе то, что предшествовало из твоих грехов и что было позже, и чтобы завершил Свою милость тебе…», — Коран 48:2).

Абу ʻАбд Аллах ал-Хусайн б. Мухаммад ад-Дамагани ал-Багдади (33a–33b):

1. Ал-Халил желал и просил, чтобы имя его помнили после него в поколениях («…и сделай меня языком правды среди последних [в потомках]…», — Коран 26:84), а ал-Хабибу изначально было сказано, что его будут величать и славить вместе с Господом на семи небесах, в Высшем царстве, на семи землях, на языках рода человеческого, джиннов, диких зверей, птиц, растений («Разве не возвысили Мы память о тебе?», — Коран 94:4).

2. «Стоянка дружбы» (*макам ал-хулла*) это — «стоянка воздержания», и ал-Халил просит: «Господи! Сделай этот град[18] безопасным и удали меня и моих детей от того, чтобы мы поклонялись идолам» (Коран 14:38/35), а «стоянка Мистической любви» это — «стоянка» после прибегания к Богу в поисках Его защиты, и ал-Хабибу без просьбы с его стороны было сказано: «Разве Мы не раскрыли тебе грудь и не сняли с тебя твою ношу?» (Коран 94:1-2).

3. Ал-Халил просил показать ему некоторые знамения (*айат*) религиозных обрядов (*ал-манасик*) («…и покажи нам места нашего поклонения…», — Коран 2:122/128), а ал-Хабиб без его просьбы был обведен по углам ал-Каʻбы, и ему были показаны знамения религиозных обрядов («Хвала Тому, Кто перенес ночью Своего раба из мечети неприкосновенной в мечеть отдаленнейшую, вокруг которой Мы благословили, чтобы показать ему из Наших знамений…», — Коран 17:1).

4. Ал-Халил смиренно просился в рай («…и сделай меня в числе наследников райской благодати», — Коран 26:85), а ал-Хабибу без его просьбы было сказано: «Поистине, Мы даровали тебе изобилие[19]! Помолись же Господу твоему и заколи (жертву)!» (Коран 108:1-2).

[18] Макка/Мекка, а сама *сура* должна быть отнесена к йасрибскому («мединскому») периоду.

[19] Ал-Каусар («Обильный») — название райского источника.

5. *Ал-Хулла* обозначает состояние того, кто еще в пути и ищет своего друга и дружбы, и потому ал-Халил сказал: «…Я иду к Господу моему» (Коран 37:97/99) и «Я обратил лицо свое [к Тому, Кто сотворил небеса и землю…]» (Коран 6:79). *Ал-Махабба* же обозначает состояние того, кто уже пришел к своему Любимому и к Мистической любви: «[...вот Он стал прямо] на высоте небосклона, потом приблизился и спустился, [и был на расстоянии двух луков или ближе…]» (Коран 53:7-8).

Абу Са'ид ал-Хасан б. 'Али ал-Мутавва'и ал-Устаз ал-Имам (33b–34a):

1. Ал-Халил видел место «Высшего царства» («И так Мы показываем Ибрахиму царство небес и земли, [чтобы он был в числе убежденных]», — Коран 6:75), а ал-Хабиб видел в «Высшем царстве» самого Господа («Разве ты не видишь, как Господь твой заставляет тень удлиняться», — Коран 25:47/45).

2. Ал-Халил был послан к отдельному народу («Мы отправляли посланников только с языком их народа, [чтобы они разъясняли им]», — Коран 14:4), а ал-Хабиб — ко всем людям в целом («И Мы послали тебя именно ко всем людям вестником, увещателем…», — Коран 34:27/28).

3. В случае испытания ал-Халил говорил: мне достаточно попросить Господа, чтобы Он знал о моем положении («Довольно мне Аллаха!», — Коран 9:130/129, 39:39/38), а ал-Хабиб при испытании говорил: «Достаточно нам Аллаха как защитника! Как прекрасен Покровитель!» (Коран 3:167/173); «И они вернулись с милостью от Аллаха и щедростью» (Коран 3:168/174).

4. Ал-Халил клялся Аллахом («И клянусь Аллахом, я перехитрю ваших идолов, [после того как вы обратитесь, удаляясь от них]», — Коран 21:58/57), а Аллах поклялся ал-Хабибом: «[О Мухаммад!][20] Клянусь твоей жизнью! Ведь они в своем упоении скитаются слепо» (Коран 15:72).

5. Просьба ал-Халила предшествовала милости Господа («Господи мой! Дай мне мудрость и присоедини меня к праведным», — Коран 26:83), тогда как просьбе ал-Хабиба предшествовала милость Аллаха («Клянусь утренней зарей и ночью, когда она покрывается мраком! [Не покинул тебя твой Господь и не возненавидел. Ведь последнее для тебя — лучше, чем первое. Ведь даст тебе твой Господь, и ты будешь доволен. Не сиротой ли Он нашел тебя, и — приютил? Не заблуждающимся ли Он нашел тебя, и — повел верным путем?. И нашел тебя бедным — и обогатил?..]», — Коран 93:1-8).

[20] В Коране этого нет.

Шайзала приводит еще один (безымянный) перечень пяти аргументов в пользу более высокого статуса ал-Хабиба по отношению к ал-Халилу (34b–35a).

1. Ал-Халил был подвергнут испытанию, и когда он его выдержал («вытерпел»), Господь избрал его своим «другом» («И вот, Господь испытал Ибрахима словесами и потом завершил их…», — Коран 2:118/124), ал-Хабиб же сначала был избран, а затем испытан («И Господь твой творит, что желает, и избирает…», — Коран 28:68).

2. Ал-Халил просил Господа вести его «верным путем» (*ал-хидайа*) («И сказал он: „Я иду к Господу моему, Он поведет меня верным путем“», — Коран 37:97/99), ал-Хабибу же верное руководство было даровано без просьбы с его стороны («…чтобы Аллах повел тебя прямым путем…», — Коран 48:2).

3. Ал-Халил просил Господа языком покорности и нужды дать ему средства пропитания («Господи наш! Я поселил часть потомства своего в долине, лишенной злаков, у Твоего дома священного. Господи наш! Пусть они выстаивают молитву, и сделай сердца людей склоняющимися к ним и одели их плодами, — может быть, они будут благодарны!», — Коран 14:40/37), а ал-Хабибу с самого начала были дарованы средства пропитания («…Мы пропитаем тебя, а конец — за богобоязненностью!», — Коран 20:132).

4. Когда ал-Халил оказался на своей высшей «стоянке» (*макам*), он стал претендовать на «дружбу» с Богом (ал-Хакк) («Ведь они — враги мне, кроме Владыки миров, [который меня создал, и Он меня ведет верным путем…]», — Коран 26:77-78), а ал-Хабиб еще до того, как достиг своего высокого положения («стоянки»), был призван Мистической любовью («Скажи: „Если вы любите Аллаха, то следуйте за мной, — тогда будет любить вас Аллах, [и простит вам ваши грехи]“», — Коран 3:29/31).

5. Когда ал-Халил предстал пред Божественной близостью, он во время тайной беседы с Господом повернулся к другому («И когда покрыла его ночь, он увидел звезду и сказал: „Это — Господь мой!..“»; «Когда он увидел месяц восходящим, он сказал: „Это — Господь мой!..“»; «„Когда же он увидел солнце восходящим, он сказал: „Это — Господь мой!..“» — Коран 6:76-78). Когда же ал-Хабиб предстал пред Божественной близостью, то Господь определил ему два «существования» (или «состояния», — *ал-каунайни*) — ближе к Нему и ниже Его («Не помутился его взор и не уклонился в сторону: он действительно видел величайшее из знамений Господа своего», — Коран 53:17-18).

Основные доказательства правоты своих суждений Шайзала и религиозные авторитеты, на которых он ссылается, черпали, естественно, из Корана, в котором Аллах, утверждает Шайзала, дал описание

(*васф*) «любящих» Его, и каждое из этих «описаний» Он сделал одним из «условий» (*шурут*) Мистической любви (*ал-махабба*) и одним из «свойств» (*хисал*) «полноты их верования» (*камал ʻакидатиха*) (165b). Однако с самого начала зарождения мусульманской экзегетики и до настоящего времени соответствующий отбор и интерпретация *айат*ов носили целенаправленный характер, обусловленный как объективными, так и субъективными факторами[21]. Это относится и к системе доказательств Шайзалы в пользу Мухаммада как идеала Мистической любви к Богу, когда в качестве обоснования декларируемого тезиса из общего контекста *айат*а берется лишь его «подходящая» часть. Так, часто цитируется выражение «Аллах взял Ибрахима другом», но при этом игнорируется начальная, основная часть этого *айат*а: «Кто лучше по покорности (служению, *дин*), чем тот, кто предал свой лик Аллаху, будучи добродеющим, и последовал за религией (общиной, *милла*) Ибрахима, единобожника (*ханиф*а)?..» (Коран 4:124/125). Более высокий статус ал-Хабиба по отношению к ал-Халилу аргументируется, в частности, и тем, что Мухаммаду с самого начала и без его просьбы были дарованы «ведение верным путем» (*ал-хидайа*), средства пропитания и т.д., что не согласуется с содержанием других *айат*ов, например: «…Не сиротой ли Он нашел тебя, и — приютил? Не заблуждающимся ли Он нашел тебя, и — повел верным путем?..» (Коран 93:6-7). Приводится начало *айат*а, в котором говорится, что Господь «испытал Ибрахима» (по ал-Байдави, испытания состояли в различных религиозных предписаниях), но опущено окончание этого *айат*а: «Господь сказал: „Я сделаю тебя для людей наставником (*имам*ом)“» (Коран 2:118/124).

Отдельную главу (165b–170b) Шайзала посвятил описанию «условий» (*шурут*), «составных частей» (*аб'ад*), «опор», или «столпов» (*аркан*), и «внешних форм», или «видов» (*хай'ат*), Мистической любви к Богу, и каждое из этих описаний он подразделил на 10 «привалов» (*маназил*), или «степеней», Мистической любви.

Что касается «условий» Мистической любви, то это прежде всего нормативные ритуально-нравственные предписания, составляющие начальную стадию Мистического пути познания Бога. Это:

1. «Раскаяние» (*ат-тауба*), — согласно словам Всевышнего: «…А когда они очистятся (от менструаций), то приходите к нам так, как приказал вам Аллах. Поистине, Аллах любит раскаивающихся и любит очищающихся» (Коран 2:222).

2. «(Ритуальное) очищение» (*ат-тахара*), — согласно словам Всевышнего: «…В ней (мечети!) — люди, которые любят очищаться, а Аллах любит очищающихся!» (Коран 9:109/108).

[21] Об этом см., например, выше, глава I, § 1.

3. «(Нормативные) молитвы» (*ас-салават*), — согласно словам Всевышнего: «Поистине, те, кто уверовал и совершал добрые дела — им Милосердный дарует любовь» (Коран 19:96).

4. «Справедливость» (*ал-‘адл*), — согласно словам Всевышнего: «…то примирите их по справедливости и будьте беспристрастны: ведь Аллах любит беспристрастных!» (Коран 49:9).

5. «Терпение» (*ас-сабр*), — согласно словам Всевышнего: «…и они не изнемогали от того, что постигло их на пути Аллаха, и не ослабели и не смирились, — а Аллах любит терпеливых!» (Коран 3:140/146).

6. «Добродетельность» (*ал-ихсан*), — согласно словам Всевышнего: «И даровал им Аллах награду ближайшей жизни и прекрасную награду будущей. Поистине, Аллах любит добродетельных» (Коран 3:141/148).

7. «Богобоязненность» (*ат-таква*), — согласно словам Всевышнего: «…исполняйте же договор с ними в продолжение срока его: ведь Аллах любит *богобоязненных*!» (Коран 9:4).

8. «Упование на Аллаха» (*ат-таваккул*), — согласно словам Всевышнего: «…А когда ты решился, то уповай на Аллаха, — поистине, Аллах любит *уповающих*» (Коран 3:153/159).

9. «Борьба с врагами» (*ал-муджахада ма‘а-л-а‘да’*), — согласно словам Всевышнего: «Поистине, Аллах любит тех, которые сражаются на Его пути рядами, как будто бы они — плотно сложенное здание!» (Коран 61:4).

10. «Любовь к божьим угодникам» (*ал-махабба ли-л-аулийа’*), — согласно словам Всевышнего: «…то Аллах приведет людей, которых Он любит и которые любят Его, смиренных перед верующими, суровых к неверующим…» (Коран 5:59/54).

Все эти десять «условий» Мистической любви, отмечает автор, соединились в Посланнике, и их соединение является частью ее «полноты» (*камал ал-махабба*).

При перечислении десяти «составных частей» (*аб‘ад*) Мистической любви Шайзала не ограничивается цитированием соответствующих *айат*ов, но и разъясняет ключевые слова, указывающие, по его мнению, на значение конкретного коранического термина, «уточняя» тем самым смысл Божественного откровения. Это:

1. «Вера» (*ал-иман*), — согласно словам Всевышнего: «…чтобы воздать (по справедливости) тем, которые *уверовали* и совершали добрые дела…» (Коран 10:4). — Милостью Аллаха является то, что он не любит неверующих; эти Его слова указывают на то, что Он любит *верующих*.

2. «Удовлетворение» (*ал-инсаф*), — согласно словам Всевышнего: «А те, которые уверовали и совершали добрые дела, — Он полностью воздает им их награды: ведь Аллах не любит поступающих неспра-

ведливо!» (Коран 3:50/57). — Его указание на то, что Он любит *поступающих по справедливости*.

3. «Смирение» (*ат-таваду‘*), — согласно словам Всевышнего: «Нет сомнения, Аллах знает и то, что скрывают они, и то, что обнаруживают. Поистине, Он не любит возносящихся (гордецов)!» (Коран 16:24/23-25). — Его указание на то, что Он любит *смиренных*.

4. «Верность» (*ал-амана*), — согласно словам Всевышнего: «А если ты опасаешься вероломства со стороны людей, то отбрось договор с ними согласно со справедливостью: поистине, Аллах не любит вероломных!» (Коран 8:60/58). — Его указание на то, что Он любит *верных*.

5. «Печаль» (*ал-хузн*), — согласно словам Всевышнего: «…Не ликуй, Аллах не любит ликующих!..» (Коран 28:76). — Его указание на то, что Аллах любит *опечаленных*.

6. «Праведность» (*ас-салах*), — согласно словам Всевышнего: «[Не забывай своего удела в этом мире] и благотвори, как благотворит тебе Аллах, и не стремись к порче на земле. Поистине, Аллах не любит действующих неправедно» (Коран 28:77). — Его указание на то, что Он любит *праведных*.

7. «Стойкость в битве» (*ас-сабат фи-л-харб*), — согласно словам Всевышнего: «Поистине, Аллах защитит тех, которые уверовали! Поистине, Аллах не любит всякого изменника, неверующего!» (Коран 22:39/38). — Его указание на то, что Он любит и помогает каждому *стойкому в битве*.

8. «Покорность» (син. «смирение») (*ал-худу‘*), — согласно словам Всевышнего: «…чтобы вы не печалились о том, что миновало, и не радовались тому, что к вам пришло, — ведь Аллах не любит никого из гордецов хвастливых…» (Коран 57:23). — Его указание на то, что Он любит (бого)*боязненных*, *покорных*.

9. «Сокрытие» (*ас-сатр*), — согласно словам Всевышнего: «Не любит Аллах разглашения о худом в разговоре, разве только того, кто обижен. Поистине, Аллах — слышащий, знающий!» (Коран 4:147). — Его указание на то, что Он любит, когда верующий *покрывает* своего брата-верующего (т.е. *скрывает* его проступки, недостатки. — *С.П.*).

10. «Соблюдение (статей) дозволенного и запретного» (*хифз ал-худуд*), — согласно словам Всевышнего: «И сражайтесь на пути Аллаха с теми, кто сражается с вами, но не поступайте несправедливо, — поистине, Аллах не любит поступающих несправедливо!» (Коран 2:186/190). — Его указание на то, что Он любит тех, кто не поступает несправедливо и не действует враждебно.

Все эти «составные части» Мистической любви, заключает Шайзала (167а), соединились в Посланнике, и Аллах Всевышний «бросил

ему ключи от Божественного Закона (*аш-шар'*), сказав: „Кто повинуется Посланнику, тот повинуется Аллаху…“» (Коран 4:82/80), т.е. «кто повинуется моему любимцу (*хабиби*), тот повинуется мне, а кто полюбил моего любимца, тот полюбил меня» («Скажи: „Если вы любите Аллаха, то следуйте за мной — тогда будет любить вас Аллах…“» (Коран 3:29/31).

Десять «опор», или «столпов», Мистической любви к Богу (*аркан ал-махабба*) автор связывает с библейскими пророками от Адама до 'Исы/Иисуса и аргументирует эту связь ссылками на соответствующие, по его мнению, *айат*ы.

1. «Чистота» (*ас-сафва*), а это — один из «привалов» (*маназил*), или одна из «степеней», «Мистической любви» Адама и Нуха/Ноя, согласно словам Всевышнего: «Поистине, Аллах избрал и Адама, и Нуха, и род Ибрахима, и род 'Имрана пред мирами [как потомство одних от других]» (Коран 3:30/33).

2. «Дружба» (*ал-хулла*), — один из «привалов» Ибрахима ал-Халила, согласно словам Всевышнего: «…Аллах взял Ибрахима другом» (Коран 4:124/125).

3. «Воздержание в мирской жизни и память о вечном жилище» (*аз-зухд фи-д-дунйа ва-зикр ал-ахира*), — один из «привалов» Ибрахима, Исхака/Исаака и Йа'куба/Иакова, согласно словам Всевышнего: «И вспомни рабов Наших Ибрахима, Исхака, Йа'куба — добродетельных и проницательных. Ведь Мы очистили их чистым — напоминанием о будущем жилище, и они ведь у Нас в числе избранных, праведных» (Коран 38:45-47).

4. «Богобоязненность» (*ат-такв*а), — один из «привалов» Исма'ила, ал-Йаса'а/Елисея и Зу-л-Кифла[22] — «все они в числе праведных. Это — напоминание, а ведь у богобоязненных хорошее пристанище — [сады вечного пребывания с открытыми для них вратами…]» (Коран 38:48-50).

5. «Правдивость» (*ас-сидк*), — один из «привалов» Идриса/Эноха/Эздры, Исма'ила и Йусуфа/Иосифа, согласно словам Всевышнего: «И вспомни в этом Писании Исма'ила: поистине, он был правдив в обещанном [и был посланником]» (Коран 19:55/54); «И вспомни в этом Писании Идриса: поистине, он был правдивым, пророком» (Коран 19:57/56); «Йусуф! О человек правдивый! Объясни нам, (что значит) семь коров тучных, [которых поедают семь тощих…]» (Коран 12:46).

6. «Близость» (к Аллаху) (*ал-курб*), — один из «привалов» Мусы/Моисея, согласно словам Всевышнего: «И воззвали Мы к нему с правой стороны горы (Синай) и приблизили его для тайной беседы» (Коран 19:53/52).

[22] Пророк Илия, или Осия, или Захария.

7. «Терпение» (*ас-сабр*), — один из «привалов» Аййуба/Иова, согласно словам Всевышнего: «Мы нашли его терпеливым. Прекрасный раб! Поистине, он — раскаивающийся!» (Коран 38:43/44-44).

8. «Прошение прощения» (*ал-истигфар*), — один из «привалов» Дауда/Давида, согласно словам Всевышнего: «И подумал Дауд, что Мы только испытывали его, и просил прощения у Господа своего, поклоняясь, пал ниц и каялся» (Коран 38:23/24).

9. «Раскаяние и остережение» (*ал-ауба ва-л-муракаба*), — один из «привалов» Сулаймана/Соломона, согласно словам Всевышнего: «И даровали Мы Дауду Сулаймана — прекрасный раб! Поистине, он — раскаивающийся!» (Коран 38:29/30).

10. «Память о милости Божьей» (*зикр ан-ни'ма*), — один из «привалов» 'Исы/Иисуса, согласно словам Всевышнего: «О 'Иса, сын Марйам! Вспомни милости Мои тебе и твоей родительнице. Когда Я подкрепил тебя Духом Святым, ты заговорил с людьми в колыбели и взрослым» (Коран 5:109/110).

Этот перечень «опор» Мистической любви к Богу Шайзала завершает обобщающим выводом (168a): когда все эти «привалы» (*маназил*) соединились в Мухаммаде-«Избраннике», его Мистическая любовь к Богу стала «совершенной», и он был назван «любимцем», поскольку в нем единственном соединилось все то, что было разделено между всеми пророками по отдельности, и поэтому его повеления стали подобны Божественным повелениям, а повиновение ему — подобно повиновению Аллаху: «И что даровал вам Посланник, то берите, а что он вам запретил, от того удерживайтесь…» (Коран 59:7).

Перечень десяти «внешних форм» (*хай'ат*) Мистической любви автор предваряет заключением, что, когда все они в совокупности соединились в Посланнике, его Мистическая любовь к Богу стала «чистой» («очистилась», *халасат*) (168b). Название каждой из них Шайзала соотносит с соответствующими *айат*ами.

1. «Смирение» (*ат-таваду'*), — согласно словам Всевышнего: «А рабы Милосердного — те, что ходят по земле смиренно, и когда обращаются к ним с речью невежды, они говорят: „Мир!“» (Коран 25:64/63).

2. «Кротость» (*ал-хилм*), — согласно словам Всевышнего: «…и когда обращаются к ним с речью невежды, они говорят: „Мир!“» (Коран 25:64/63).

3. «Бодрствование» (*ат-тахаджжуд*), — согласно словам Всевышнего: «И те, которые проводят ночи пред Господом своим, поклоняясь и стоя» (Коран 25:65/64).

4. «Покорность» (*ат-тадарру'*), — согласно словам Всевышнего: «И те, которые говорят: „Господи наш! Отврати от нас наказание геенной! Ведь наказание ею — вечное страдание“» (Коран 25:66/65).

5. «Отказ от обеднения и расточительности» (*тарк ал-иктар ва-л-исраф*), — «И те, которые, тратя, не расточительствуют и не скупятся, а бывают между этим соразмерны» (Коран 25:67).

6. «Избегание многобожия, прелюбодеяния и убийства» (*ан-назахат ʻан аш-ширк ва-з-зина ва-л-катл*), — согласно словам Всевышнего: «И те, которые не призывают вместе с Аллахом другого божества, и не убивают душу (человека), запрещенную Аллахом иначе, как по праву, и не прелюбодействуют. [А кто творит это, тот встретит воздаяние]» (Коран 25:68).

7. «Покаяние» (*ат-тауба*), — согласно словам Всевышнего: «И кто кается и совершает доброе дело, то, поистине, он обращается к Аллаху с искренним покаянием» (Коран 25:71).

8. «Отказ ото лжи» (*тарк ал-казиб*), — согласно словам Всевышнего: «И те, которые не присутствуют при лжи, а когда проходят мимо пустословия, проходят с достоинством» (Коран 25:72).

9. «Принятие увещеваний» (*кабул ал-мава'из*), — согласно словам Всевышнего: «И те, которые, когда их увещевают знамением их Господа, не повергаются ниц глухими и слепыми к ним» (Коран 25:73).

10. «Смиренная просьба к Аллаху» (*хусн ал-ибтихал ила-Ллах*), — согласно словам Всевышнего: «И те, которые говорят: „Господи наш! Даруй нам отраду очей в супругах наших и детях наших [и сделай нас образцом для богобоязненных]“» (Коран 25:74).

Благодаря соединению в Посланнике всех этих «внешних форм» Мистической любви он «заслужил», заключает Шайзала, «близости к Богу» (*ал-курба*) «…на расстоянии двух луков или ближе…» (Коран 53:9).

Таким образом, в сочинении Шайзалы Мухаммад предстает как совершенное воплощение Мистической любви к Богу.

Идеализация пророка Мухаммада началась еще в ходе сбора и последующего сложения корпуса преданий (*хадис*ов) о нем[23]. Существенную роль в этом процессе сыграли суфии — подвижники и аскеты. Вопреки кораническому образу Мухаммада как обычного человека (с его слабостями и болезнями, ошибающегося), посланного к людям с пророческой миссией, суфийская традиция наделила его способностью к «чудесам», сверхъестественными знаниями, мудростью и т.д., что логически привело к созданию образа «совершенного человека»

[23] Почитание Пророка и его могилы в ал-Мадине: знаменитый суннитский ученый-*мухаддис* ал-Бухари (ум. в 870 г.) при свете луны писал свои труды у его могилы, высшие чины покупали дома ближе к его могиле, чтобы быть похороненными рядом с ним, служили в «святыне» — подметали, расстилали циновки, чистили лампы. Об идеализации образа Мухаммада в общественном сознании и на бытовом уровне см., например: *Мец А.* Мусульманский ренессанс. 2-е изд., М., 1973.

(*ал-инсан ал-камил*, см., например, учение интеллектуала Ибн ал-‘Араби, ум. в 1240 г.). Знаменитый мистик ал-Халладж (казнен в Багдаде в 922 г.), находившийся под влиянием гностиков, говорил уже о вечном, «довременном» существовании Пророка: это — светоч, от которого занялись все светочи пророков, все знания — капля из моря его знания, все премудрости — пригоршня из ручья его премудростей, все времена — лишь час из его жизни. Образ Мухаммада приобрел космический масштаб.

Этот процесс не мог не повлиять на понижение статуса Ибрахима, на искажение его коранического образа позднейасрибского периода жизни Мухаммада. Пафос проповедей Мухаммада — возвращение к первоначальному, истинному единобожию, которое связывалось с именем пророка Ибрахима-*ханиф*а (библ. Авраам, — тогда еще расплывчатый образ, сложившийся под влиянием иудейско-библейских преданий). Разрыв с иудеями Йасриба вынудил Мухаммада к идеологическому размежеванию с ними, поиску собственных корней ислама как изначального единобожия. Последовали переосмысление легендарной истории аравитян, переориентация направления молитвы, провозглашение древнего святилища ал-Ка‘бы храмом единобожия, возведенным Ибрахимом, обход ал-Ка‘бы, паломничество, узаконение ритуала жертвоприношения, связанного с Ибрахимом, десять заповедей Ибрахима, обращение к аравийским реалиям, хранящим следы разрушенных городов, погубленных племен и древних народов как свидетельство божественной кары за искажение истинного единобожия и религиозного культа. В *сура*х йасрибского («мединского») периода, после разрыва Мухаммада с иудеями и принятия им решительных шагов к идеологическому размежеванию с ними, Ибрахим провозглашается духовным предком Мухаммада и ислама, истинным единобожником-*ханиф*ом[24].

Противопоставление Мухаммада как «любимца Аллаха», в котором соединились все «привалы» (*маназил*), в совокупности составляющие понятие «Мистическая любовь к Богу», Ибрахиму как «другу Аллаха» привело к кардинальному изменению их статусов в пользу первого. Формально метаморфоза коранических образов первого и последнего пророков-проповедников «истинного единобожия», Ибрахима ал-Халила и Мухаммада ал-Хабиба, и изменение их «статусов» в сознании мусульман представляются как отход от «коранического» единобожия. Однако фактически это было естественным или даже закономерным развитием культа Мухаммада — религиозной догмы,

[24] «Кто лучше по покорности (служению, *дин*), чем тот, кто предал свой лик Аллаху, будучи добродеющим, и последовал за религией (общиной, *милла*) Ибрахима, единобожника (*ханиф*а). Аллах взял Ибрахима другом» (Коран 4:124/125).

удовлетворявшей извечную потребность человека в поклонении и потому обладавшей невероятной силой притягательности. Харизматическая личность Мухаммада как «печати пророков» (*хатам ал-анбийа'*) и «любимца Аллаха» затмевает образ Ибрахима, «друга Аллаха».

§ 4. Духовные ценности суфиев в надписях на личных вещах[25]

В девятой главе сочинения, посвящённой описанию расхождений среди суфиев-мистиков в определении «состояний» Мистической любви к Богу, ʻАзизи Шайзала выделил раздел (6 полных страниц текста) для перечня надписей, которые делали «обладатели мистических состояний» (*аҫхāб ал-аҳвāл*) на одежде, женских украшениях, суфийской атрибутике, музыкальных инструментах, частях тела и т.д. Каждый влюблённый в Бога, пояснил автор, выражает мистические состояния своим языком и записывает их. Из перечисленных в разделе 52 имён «носителей надписей» женщины составляют большинство — 40.

Суфии-мужчины делали надписи на молитвенных ковриках (*саджжāда*), суфийской заплатанной одежде (*мураққа'а*), суфийских посохах (*'уккāза*), верхних рубахах с широкими рукавами (*джубба*) и других вещах. Среди названных — ʻУтба б. Абан ал-Гулам, Абу Бакр ан-Нахаванди, известный поэт-мистик Самнун б. Хамза ал-Хаввас ал-Мухибб (ум. ок. 300/912 г.), страстный проповедник «опьяняющей» любви к Богу Абу Бакр аш-Шибли (ум. в 334/946 г.) и др.

Еще более разнообразными были предметы женского туалета, различные виды и элементы верхней одежды, которые их обладательницы украшали благочестивыми надписями. Это, прежде всего, налобные повязки (*'исāба*, упомянуты 12 раз), пояса/повязки, носимые через плечо (*ми'джар*), покрывала/вуали (*ҳимāр*), чадры (*бурқу'*), шитые украшения/вышивки (*ṭирāз*), ожерелья (*ṭауқ*), венцы (*тāдж*), нагрудные вырезы, или вороты рубахи (*джайб*), браслеты/амулеты, носимые на запястьях (*ми'ҫам*, мн.ч. *ма'āҫим*) и предплечьях (*ми'ḍад*, мн.ч. *ма'āḍид*), драгоценные камни в перстнях (*фаҫҫ*) и т.д. Кроме того, они наносили надписи на части своего тела — щеки, лбы, кисти рук, а также на музыкальные инструменты — простые и четырехструнные лютни (*'ӯд*, *мизхар*), смычки (*мидрāб*) и др.

[25] Тезисы доклада на эту тему опубликованы в: Культурное наследие — источник изучения истории, культурного и духовного возрождения мира / Материалы международной научной конференции. Ашхабад, 14–15 Новруз (март) 2008 г. Ашхабад, 2008, 308–309. Данный текст опубликован в: ППВ, 20 (1), 114–125.

Разнообразна была техника нанесения надписей и вещества, которые при этом использовали. Это — надписи, выполненные золотом, нанизанным жемчугом, гравировкой, клеймением. Надписи на части тела наносили амброй, мускусом, камфарой, ароматической мазью (*ғāлийа*), сваренной из благовоний.

Три четверти из названных поименно женщин фигурируют как служанки-невольницы (*джāрийа*). Среди них — служанки-невольницы аббасидских халифов ал-Мутаваккила и ал-Му‘тазза, *вазир*ов ал-Фадла ал-Бармаки и Ибн Хамдана, суфиев Исхака б. Ибрахима ал-Маусили, ‘Али б. ал-Джахма, Джамили ал-Маданийи, Фатимы бинт ‘Имрана ан-Наха‘и и др. Помимо невольниц упомянуты невеста фактического правителя Хурасана ‘Абд Аллаха б. Тахира (правил с 828 по 844 г.) и певица (*муганнийа*) Ибн Йаздада.

Почти половина невольниц носили мужские по форме имена-прозвища: Насим ас-сабах («Утренний зефир»), Дау’ ас-сабах («Утренний свет»), Тимсал («Изваяние», «Статуя»), Кунуз («Сокровища»), Заджир («Погонщик», «Погоняла»), Мула‘иб («Партнер [в игре]»), Тауфик («Содействие»), ‘Инан («Узда»), ‘Азиб («Холостяк»), Салиф («Хвастун»), Вишах («Кожаная перевязь, усыпанная дорогими камнями и носимая женщинами через плечо») и т.д.

Что касается жанра надписей, то поэтической форме (от одного до 3 *байт*ов, всего 29 б*айт*ов, авторство не установлено) отдали предпочтение 16 (из 52) лиц (14 из них — женщины). Остальные надписи выполнены в форме афоризмов, кратких пословиц, часто с рифмующимися словами (Ман ḥабба ṭабба / «Кто любит, тот лечит»). По содержанию это — нравоучительные изречения, наставления, душевные переживания. Основные темы надписей — страстная любовь к Богу (*ал-‘ишқ*), повиновение ему и упование на него, терпение, избегание греха, противопоставление добра злу, верности — предательству, щедрости — скупости и т.д. (см. ниже: Переводы).

Шайзала привёл перечень надписей с указанием имён их носителей, личных вещей, на которые они были нанесены, материалов и способов нанесения надписей. В этом перечне отсутствуют исторический контекст, образы живых носителей суфийских надписей. Однако помимо этого краткого перечня автор в ходе изложения суждений суфиев, которым посвящены отдельные разделы, о Мистической любви к Богу приводит надписи на вещах и частях тела других суфиев, в том числе женщин, не вошедших в перечень. В этих сюжетных рассказах (встреча в пустыне, беседа, экзальтированное поведение, возгласы, обращение к Богу, изречение сентенций) персонажи представлены в колоритных образах — рваная суфийская одежда, женщины с растрёпанными волосами, рыдающие и падающие в обморок подвиж-

ники, раскрашенная надписями одежда и т.д. Вот некоторые примеры.

Со слов египетского аскета-мистика Зу-н-Нуна ал-Мисри (ум. в 245/859 г.) Шайзала приводит рассказ о том, как по пути в паломничество тот встретил в пустыне (*файафӣ*) девушку-невольницу (*джāрийа*) в грубой шерстяной робе, на спине которой («между лопатками») была надпись:

Йā илаха ас-самā’ кун ли-йа му‘йнā (вар. раḫймā) *
ва-арḥам ал-йаума хā’имā муштāḳā
фа-л-хавā ḫйна ḥалла шарррада наумӣ *[26]
ва-саḳāнӣ ал-гадāта муррā зу‘āḳā

«О небесное божество, будь мне помощником,*
будь милосердым сегодня к скитающемуся бессознательно
от любви, томящемуся желанием.
Страстная любовь, когда она освободилась, прогнала мой сон *
и ранним утром напоила меня солоноватой горечью».

Тот же Зу-н-Нун ал-Мисри, обходя пустыню, встретил юношу-слугу (*гулам*), заливавшегося слезами и разукрашенного надписями на теле и одежде — на обоих подолах и разорванных рукавах двух рубищ (ед.ч. *тимр*), на шерстяной длинной рубахе (*джубба*), на груди и спине, на головном покрывале (*ми’зар*). На вопросы Зу-н-Нуна, что означает каждая из этих надписей, *гулам* отвечал цитированием *айат*ов, которые раскрывают аспекты любви к Богу (лл. 59b–60a).

В городской среде, в гостях чаще фигурируют служанки-красавицы, томящиеся любовной страстью и выражающие её в пении мистических стихов под собственный аккомпанемент музыкальных инструментов (струнных, смычковых, ударных). Как правило, рассказчик приводит надписи, которыми украшены элементы одежды и части тела служанок-певиц (например, лл. 39a, 55b, 69b, 79b и др.).

Представленное в моих переводах содержание надписей свидетельствует о том, что суфийское истолкование религиозно-нравственных норм ислама в доступных формах повседневного быта овладевало умами и сердцами широких слоев мусульманского общества. Отражая общечеловеческие ценности, суфийская идеология стала неотъемлемой частью духовной культуры народов мусульманского Востока.

[26] Вар.: фа-ḫийāду-л-хавā тушарриду наумӣ («Водоёмы страстной любви гонят мой сон») (ср. лл. 39a и 59a).

Переводы

1. Проза: мужчины
(лл. 192a–192b)

№ 1. Самнӯн б. Ҳамза ал-Муҳибб.
На своей заплатанной одежде (*мураққа‘а*) написал:
Лау ṭāлабӯ аҫҳābу-д-да‘āвā би-л-ма‘āнӣ ла-ифтадаҳӯ
«Если бы приверженцы молитв искали смыслы, то они осрамились бы».

№ 2. Йаҳйā б. ‘Алӣ.
На своём посохе (*‘уккāза*) написал:
Аṭ-Ṭā‘ату ба‘да-ṭ-ṭā‘ати ‘алāмату-л-қабӯли ва-л-ма‘ҫийату ба‘да-л-ма‘ҫийати ‘алāмату-р-радди
«Повиновение за повиновением — признак согласия, а ослушание за ослушанием — признак возражения».

№ 3. ‘Утба б. Абāн ал-Гулāм.
На своём нагруднике (*ҫудра*) написал:
Би’са ал-‘абду анā ла-ху ва-ни‘ма ар-раббу хува ли-йа
«Как плох раб, я, который у Него, и как хорош Господь, который у меня».

№ 4. Абӯ-л-Ҳасан ал-Аҫарӣ.
На своём молитвенном коврике (*саджжāда*) написал:
Хаҙā майдāну-ṭ-ṭā‘ати ва-бисāṭу-л-ҳидмати ва-буқ‘ату-л-мунāджāти ва-мауди‘у-л-мурāқабати фа-аҳфаҙ таслама
«Это — площадь повиновения, ковер служения (Богу), участок тайной беседы (с Богом) и место самонаблюдения, так храни [его], чтобы спастись».

№ 5. ‘Алӣ б. Наджм.
На своём молитвенном коврике (*саджжāда*) написал:
У‘буд раббака ҳаттā йа’тӣка ал-йақӣну
«Поклоняйся Господу своему, пока не придет к тебе достоверное знание».

№ 6. Абӯ Бакр ан-Нахāвандӣ.
На своём молитвенном коврике (*саджжāда*) написал:
‘Абд^{ун} музниб^{ун} ва-рабб^{ун} гафӯр^{ун}
«Раб грешен, Господь Всепрощающ».

№ 7. Абӯ Джа‘фар ал-Харавӣ.
На своём молитвенном коврике (*саджжāда*) написал:
Ҫиқ би-ман лā тансāка ва-истаҳйӣ мимман йарāка
«Доверяй тому, кто не забывает тебя, и стыдись того, кто видит тебя».

№ 8. Ша‘ва́на.

На своём молитвенном коврике (*саджжа́да*) написал:

Ман ваджада лаззата-ṭ-ṭа́‘ати ка-ма́ ваджада лаззата-л-ма‘ṣийати йурджа́ ла-ху ал-ḫайру

«Кто нашел наслаждение в повиновении подобно тому, как нашел наслаждение в ослушании, тому желают добра».

№ 9. Галайа́н (‘Алайа́н?).

На своей верхней приталенной одежде с широкими рукавами (*джубба*) написал:

Ман иджтахада фи́ таḫṣи́ли-ṭ-ṭа́‘ати ка-ма́ иджтахада фи́ таḫṣи́ли-л-ма‘ṣийати йӯшаку ан йаṣила

«Кто старался постичь повиновение подобно тому, как старался постичь ослушание, тот близок к тому, чтобы соединиться (с Богом)».

№ 10. Бахлӯл.

На своей верхней приталенной одежде с широкими рукавами (*джубба*) написал:

Арфа‘ ṭарфа ḳалбика хал тара́ гайра раббика

«Подними взор сердца своего, — разве увидишь ты иное, кроме Господа своего?».

2. Проза: женщины

(лл. 193а–194а)

№ 1. Ṭурфат ан-ниṭа́ф.

На налобной повязке (*‘иṣа́ба*) золотом:

Лайса фи́-л-ḫубби манṣӯрат[ун]

«В любви нет разбросанности».

№ 2. Сала́ма, невеста‘Абд Аллаха б. Ṭа́хира.

Лайса ‘ала́-л-ḳалби ḫукм[ун]

«Над сердцем нет власти» (ср. рус. «Сердцу не прикажешь»!).

№ 3. Тауфи́ḳ, служанка (*джа́рийа*) Ибн Ḫамда́на.

На чадре (*бурḳу‘*):

Кама́лу-л-мака́рими фи́-иджтина́би-л-маḫа́рими

«Совершенство чтимых качеств — в избегании запретного».

№ 4. ‘Ина́н, служанка ан-На́ṭифи́.

На налобной повязке (*‘иṣа́ба*) нанизано жемчугом:

Из̱а́ лам тастаḫйи фа-аṣна‘ ма́ ши’та

«Если не стыдишься, делай, что хочешь».

№ 5. Мулайҳа (Малīҳа), служанка (*халифа*) Хишāма.
На правой щеке ароматической мазью (*гāлийа*):
Ифтадаҳнā ва-истараҳнā
«Мы осрамились и успокоились».

На левой щеке ароматической мазью (*гāлийа*):
Имтаҳаннā ва-итṭараҳнā
«Мы испытали и отвергли».

№ 6. Танҳā (Йанҳā?), служанка ал-Мауṣилī.
На налобной повязке (*ʻиṣāба*) золотом:
Ман кāна ла-нā куннā ла-ху
«Кто за нас, за того мы».

№ 7. Закīйа, служанка ал-Малика.
На нагрудном вырезе (*джайб*, ворот рубахи?) амброй:
Ман гадда ṭарфаху камала ʒарфуху
«Кто опускает глаза, благовоспитанность того совершенна».

№ 8. Музна.
На смычке (*мидрāб*):
Ман наʒара илā сувāнā лам йаṣдуқ фī хавāнā
«Кто смотрит на равного нам, тот не правдив в страстной любви к нам».

№ 9. Фарҳа, служанкаʻАлī б. Джахма.
Золотом на налобной повязке (*ʻиṣāба*):
Ман ṣабара қадара ва-ʒафира
«Кто был терпеливым, тот стал властным и достиг желаемого».

№ 10. Муштахā, служанка ал-Қāсима ал-ʻИджлī.
На повязке (поясе) (*ми ʻджар*):
Ман ваṣалаху ал-ҳабīбу хāна ʻалайхи ар-рақīбу
«К кому пришел Любимый, того не обманет соглядатай».

№ 11. Гавāнā, служанка ал-Искāфī.
Камфарой на нагрудном вырезе (ворот рубахи?) (*джайб*):
Лайса маʻа-л-ҳилāфи иʼтилāф[ун]
«Вместе с разногласием нет согласия».

№ 12. Нузха, служанка ал-Ҳаṣṣāṣа (?).
Нанизанным (жемчугом) на налобной повязке (*ʻиṣāба*):
Ман джāда сāда ва-ман баҳила ʒалла
«Кто щедр, тот властвует, а кто скуп, тот принижен».

Выгравировано на камне в перстне:
Ман ҳанна анна
«Кто томится желанием, тот стенает».

На одной стороне смычка (*мидра̄б*) написано золотом:
Ман варада гайра ма̄’ихи ҫадара би-миҫли да̄’ихи
«Кто приходит не к своей воде, тот уходит с подобием своей болезни (недуга)».

На другой стороне:
Ас-Са‘ӣду ман ва‘аза̣ би-гайрихи
«Счастлив тот, кто наставлял (поучал) другому»,

А на её шнурке (продеваемом в пояс штанов) (*тикка*) написано:
Ал-‘Уқӯлу татахава̄вӯ ва-л-қулӯбу татаджа̄зӯ
«Умы низвергаются, а сердца вознаграждаются».

№ 13. Кунӯз, служанка Ибра̄хӣма б. Исҳа̄қа.
Мускусом на лбу:
Ал-‘Ишқу ва-л-китма̄ну (в рук. *ал-кайма̄ну*) ди̣дда̄ни ла̄ йаджтами‘а̄ни
«Страстная любовь (к Богу) и скрытность — две противоположности, которые не сходятся (не совмещаются)».

№ 14. Служанка сына Ибра̄хӣма, Исҳа̄қа б. Ибра̄хӣма.
На правой стороне налобной повязки (*‘иҫа̄ба*) золотом:
Ма̄ ҳа̄ра ман истаджа̄ра ва ла̄ надима ман исташа̄ра
«Не смущается тот, кто ищет защиты, и не раскаивается тот, кто просит совета».

На левой стороне:
Ман аṭа̄‘а хава̄ху а‘ṭа̄ ‘адувваху муна̄ху
«Кто повинуется своей страсти, тот выдаёт свои желания врагу».

№ 15. Сабейка, певица Ибн Йазда̄да.
На музыкальном инструменте (*мала̄ва*):
Ва̄фиқ ман тура̄фиқу қа̄риб ман туҫа̄ҳибу
«Соответствуй тому, кого ты сопровождаешь, сближайся с тем, с кем ты дружишь».

На лютне (*‘ӯд*):
Аҳфаз̣ сиррака мин гайрика
«Храни свою тайну от другого».

№ 16. Насӣм аṣ-Ṣабāḥ, служанка Джамӣли ал-Маданӣйи.
На лбу ароматической мазью (*гāлийа*):
Мурāгамату-р-руḳабā’и фӣ муṣāлаḥати-л-аḥибба’и
«Избегание соглядатаев — в примирении с любимыми».

№ 17. Дау’ аṣ-Ṣабāḥ.
На лютне (*‘ӯд*) ароматической мазью (*гāлийа*) и золотом:
Ман ḫāлафанā лайса мин-нā
«Кто не согласен с нами, тот не из нас».

Под этой надписью:
Ва-ман арāданā лам йаṣбир ‘ан-нā
«А кто стремился к нам, тот не отказывался от нас».

№18. Ṣалиф, служанка Ибн Ḫамдāна.
На вышивке (*ṭирāз*):
Ман ‘ашиḳа ва-лам йаṣбир халака ва-лам йа‘лам
«Кто страстно любил (Бога), но не был терпеливым, тот погиб и не познал (Его)».

№ 19. Мустаḥсана, служанка ал-Лāḥиḳӣ.
На правой вышивке (*ṭирāз*) золотом:
Ман дāвā ḫалӣлаху дāвā ‘алӣлаху
«Кто лечит своего друга, тот лечит своего больного».

На левой вышивке:
Ман кашафа ал-гиṭā’а истаḥаḳḳа ал-‘аṭā’а
«Кто снимает покров (истины), тот заслуживает дара».

На налобной повязке (*‘иṣāба*) нанизанным жемчугом:
‘Айн^{ан} тарā ва-ḳалб^{ан} тахвā ва-ваджд^{ун} йаḳва ва-алам^{ун} йаḫвā ва-анта куллу-л-мунā ḫаḳӣḳит^{ун} ва-анā ал-мунā маджāз^{ун}
«Очами видишь, сердцем любишь, состояние экстаза усиливается, страдание становится скрытым, все Твои желания — истина, а мои желания — иносказание».

№ 20. Вишāḥ ал-Мазйадӣйа.
На вышивке повязки (*ṭирāз ми‘джариха*) золотом:
Ал-Вафā’у малӣḫ^{ун} ва-л-гадру ḳабӣḫ^{ун}
«Верность прелестна, а вероломство отвратительно».

№ 21. Нашвāн, служанка Бāрӣ (?).
На запястье (*ми‘ṣам*):
Ман нāḫа мā би-ḳалбихи истарāḫа мин карбихи
«Кто оплакивает то, что в его сердце, тот отдыхает от своего горя».

№ 22. ‘Илал, служанка ал-Амӣра.
На своей лютне (*‘ӯд*):
Фаддайту ṭӯла и‘тилāлика тамна‘ӣ ашхā ла-ка
«„Да буду я искупительной жертвой за тебя!“ в течение твоего заболевания, чтобы ты препятствовала самому желательному для себя».

№ 23. Служанка Камāлы аṭ-Ṭāхирӣйа.
На своей двери (*бāб*):
Ṣалли ман қаṭа‘ака ва-и‘ṭа ман ҳаррамака
«Благослови того, кто порвал с тобой родственные узы, и одари того, кто объявил тебя запретной».

№ 24. ‘Уллайқа ал-Миṣрӣйа.
На 4-струнной лютне (*мизхар*):
Анā раббу имма ҳуббин мубӣҳин ау қалбин мунӣҳин ау маутин мурӣҳин
«Я — хозяин (господин) то всё дозволяющей любви, то заставляющего плакать сердца, то успокаивающей смерти».

№ 25. ‘Азӣб, служанка ал-Ҳасана б. ад-Даххāка.
На её запястьях (*ма‘āṣим*) наложено клеймо, на правом:
Ман ҳāна фа-лā кāна
«Кто изменил, тот не подчинится».

На левом запястье:
Ман ҳāна ҳабӣбаху фа-Ллаху ҳасӣбуху
«Кто изменил своему любимому, тому Аллах воздаст».

На правом из её предплечий (*ма‘āḍид*):
Ман ҳабба ṭабба
«Кто любит, тот лечит».

На левом предплечье:
Ман аҳаббанā ‘аззабанā
«Кто нас любит, тот нас мучит».

№ 26. Мухадж ал-Миṣрӣйа, служанка-красавица.
На одном (из предплечий) написано:
Ман йакун ṣаббан вафийан фа-гинā’ӣ (вар. ганā’ӣ) фӣ йадайхи
«Кто будет верным влюблённым, в руках того мои песни (вар. моё богатство)».

На другом (предплечье):
Ҳуз малӣкӣ би-қийādӣ лā умāни‘ука ‘алайхи
«Возьми, мой Властитель, мой поводок, я не буду возражать тебе против этого».

3. Поэзия
(лл. 194а–195а)

№ 1. Нашвāн, служанка-невольница (*джāрийа*) Фāṭимы бинт ‘Имрāна ан-Наḫа‘ī.
На налобной повязке (*‘иṣāба*) написано:
Миннī ал-виṣāлу ва-минкум ал-хаджру
ḫаттā йафруḳа байнанā ад-дахру
арждӯ ан-навāла би-ḳурби дāрикум
ва-л-амру йаḫдуṣу ба‘даху ал-амру

«С моей стороны поддержка связи, с Вашей стороны разрыв связи,
так что разлучает нас судьба (рок).
Я надеюсь на милость близостью Вашего жилища,
и (только) после повеления осуществляется дело».

№ 2. Гāм, служанка-невольница (*джāрийа*) Ибн Мас‘ады.
На налобной повязке (*‘иṣāба*) золотом:
‘Айн^{ун} мусаххадат^{ун} фī мā’ихā гариḳат
захабат ау лам тазхаб би-хи гариḳат
лан йазхаба ан-нафсу иллā ‘инда лаḫзатихā
ва-лā бакат би-дам^{ин} иллā ли-мā ариḳат
йā муḳлата сауфа абкīхā ва йā кабдā
би-хā аḫāṭа ал-хавā ва-л-шауḳ фа-иḫтараḳат

«Очи, лишённые сна, утонули в своей воде, —
погибли они или не погибли от неё, — утонули.
Душа погибает не иначе как в мгновение ока
и плачет кровью не иначе как из-за того, что страдает бессонницей.
О глаза, которые я буду оплакивать, о сердце,
их охватила страстная любовь и сильное желание, и они сгорели».

№ 3. Барсам (?), служанка-невольница (*джāрийа*) Хāрӯна б. Исḫāḳа.
На налобной повязке (*‘иṣāба*):
А лайса‘ аджībā анна байтā йадуммунī
ва-ийīāка лā наḫлӯ ва-лā натаḫаддаṣу

«Разве не удивительно, что дом соединяет меня
с тобой, — мы не находимся наедине и не беседуем?».

№ 4. Зāджир, служанка-невольница (*джāрийа*) халифа ал-Мутаваккила.

На налобной повязке (*‘иçāба*):

Изā ҳафнā мин ар-руқабā’и йаумā
такалламат ал-‘уйūну ‘ан ал-қулūби
ва-фī гамзи-л-ҳавāджиби муганнийāт
ли-ҳāджāти-л-муҳибби илā-л-ҳабūби

«Когда мы однажды опасались соглядатаев,
говорили глаза вместо сердец,
в подмигивании (в движении) бровей — певицы
для (удовлетворения) нужды любящего в возлюбленном».

№ 5. Нуṭайфа, служанка-невольница (*джāрийа*) ал-Фадла б. Йаҳйā б. Ҳāлида ал-Бармакī.

На вороте/воротнике (*ṭауқ*) написано золотом:

Ал-Ҳуббу фī-хи ҳалāват^{ун} ва-марāрат^{ун}
фа-ас’ал би-зāлика ман йаṭ‘аму ау йазуқ
мā зāқа бу’са ма‘īшихи ва-на‘īмахā
фī-н-нāси ман фī-‘амрихи лам йашақ

«В любви — сладость и горечь,
спроси об этом того, кто питается или вкушает.
Не вкусил бедности своего существования и его блаженства
тот среди людей, кто в своей жизни не испытал страстной любви».

№ 6. Ал-Бармакийа (Бармакитка).

На налобной повязке (*‘иçāба*):

Лā ҳайра фī-шаквā илā гайри муштакā
ва-лā будда мин шаквā изā лам йакун çабр^{ун}

«Нет добра в жалобе тому, кому не жалуются,
необходимо жаловаться, если уже нет терпения».

№ 7. Ал-Мāликийа (Маликитка).

На её шнурке (продеваемом в пояс штанов, — *‘алā тиккатихā*):

Иннī ла-абгуду кулла муçṭабир^{ин}
‘ан илфихи би-ç-çабри ва-л-хаджри
аç-çабру йаҳсуну фī мавāди‘ихи
мā ли-л-фатā ал-маҳзūни аç-çабру

«Воистину, я ненавижу всякого терпеливого
за его привязанность к терпению и разрыву связей.
Терпение хорошо в своём месте,
и оно не для опечаленного юноши».

№ 8. Зухра бинт ал-Мусайййаб.
На повязке (поясе, *ми‘джар*):
Атāнī хавāхā қабла ан а‘рифу-л-хавā
фа-ṣāдафа қалбī ҳāлийā фа-таҳаккамā (вар. тамакканā)

«Ко мне пришла её страстная любовь прежде, чем я познал страстную любовь,
и она нашла моё сердце незанятым, и стала властвовать (овладела)».

№ 9. Хāджар (Агарь), служанка-невольница (*джāрийа*) Муҳаммада б. ‘Алī.
На её покрывале/вуали (*ҳимāр*):
Изā наṣарат наҳвī такаллама ṭарфухā
ва-джāвабахā ṭарфī ва-наҳну сукӯту
фа-кам назрат[ан] мин-хā тақарраба ли-йа ар-раджā
ва-уҳрā лахā рӯҳī такāду тамӯту

«Когда она смотрела в мою сторону, говорил её взор,
и мой взор отвечал ей, а мы молчаливы (безмолвны).
Сколько взглядов с её стороны приближали для меня надежду,
и другой (последний?) её (взгляд) — моя душа (дух) чуть не умерла».

№ 10. Фурджа, служанка-невольница (*джāрийа*) Калīма.
На её покрывале/вуали (*ҳимāр*):
Йа рāмийā лайса йадрī аллазī фи‘лā (?)
амсака ‘алайка фа-иннā-с-сахма қад қаталā
рамайта асвада қалбī из рамайта фа-лā
шаллат йамīнука ли-ма ṣайййартанī маṣалā (миṣлā)

«О стрелок, не знает тот, кто в действительности
удерживал тебя, что (?) стрела уже убила.
Ты выстрелил в самое чёрное в моём сердце, раз ты выстрелил и не
отсохла твоя правая рука, зачем ты сделал меня подобием (примером?)».

№ 11. ‘Айра.
Написано амброй на щеке (*ҳадд*):
Йā ман рамā қалбӣ фа-адмāху
ал-ҳакаму фӣ -мā байнанā Аллаху

«О тот, кто выстрелил в моё сердце и ранил его до крови!
Третейский судья в том, что между нами, — Аллах».

№ 12. Хассāна ал-Бадавӣйа, служанка-невольница (*джāрийа*) халифа ал-Му‘тазза.
Написано золотом на покрывале/чадре (*бурқу‘*):
Улāҳиẓухā ҳауфа фа-та‘ламу лаҳẓаху
фа-ашкӯ би-ṭарфӣ мā би-қалбӣ мин л-ваджди
фа-йуфхаму ‘ан лаҳẓӣ ‘аẓӣму ṣабāбатӣ
фа-наумӣ би-ṭарфи-л-айни аннӣ ‘алā-л-‘аҳди

«Я наблюдаю за ней, опасаясь, и она знает его взгляд,
своим взором я жалуюсь на страстную любовь, которая в моём сердце.
По моему взору понятна великость моей страстной любви,
а мой сон в мгновение ока — (свидетельство) того, что я соблюдаю обет».

№ 13. Тимṣāл, служанка-невольница (*джāрийа*) ‘Йсы б. Хāрӯна.
Написано на венце (*тāдж*) золотом и амброй:
Ал-Ҳуббу ṣаййаранӣ рӯҳ[ан] би-лā бадани
ва-ṣаййара ал-қалба мақсӯм[ан] би-иснайни

«Любовь сделала меня бестелесным духом
и моё сердце сделала разделённым надвое».

№ 14. Мулā‘иб.
Написано на лбу мускусом (*миск*):
Таҳаммул ‘аẓӣма-з̲-з̲анби мимман йуҳиббуху
ва-ин кунта маẓлӯм[ан] фа-қул анта ẓālим[ун]
фа-иннака ин лам тагфир аз̲-з̲анба фӣ-л-хавā
йуфāриқука ман ахвā ва-анфука рāгим[ун]

«Бери на себя великий грех того, кого он любит,
и если ты был обижен, то скажи: „Ты — притеснитель,

и воистину, если ты не простил грех в страстной любви,
покинет тебя тот, кто более страстный, и ты будешь унижен“».

№ 15. Ҫандал ас-Сāҳилӣ (Ҳабашӣ) (л. 192b).
На его посохе (*‘уккāза*) написано:

Ман кāна химматуху ад-дунйā ли-йаджма‘ахā
фа-сауфа йаумā ‘алā рагм[ин] йуҳаллӣхā
лā дāра ли-л-мар’и ба‘да-л-маути йаскунухā
иллā аллатӣ кāна ҟабла-л-маути йабнӣхā
фа-ин банāхā би-ҳайр[ин] ṭāба мускинухā
ва-ин банāхā би-шарр[ин] ҳāба бāнийухā

«Кто помышлял о мирских благах, чтобы охватить их,
но наступит День, когда вопреки желаниям он оставит их.
После смерти у человека нет жилища, в котором бы он обитал,
кроме того, которое он построил до смерти,
и если он построил его с добром, приятно обитателю его,
а если построил со злом, обманулся в надежде строитель его».

№ 16. Абӯ Бакр аш-Шиблӣ (л. 192a).
На его заплатанной одежде (*мураҟҟа‘а*) написано:

Нāҳа маджнӯн[ун] ‘āмир[ун] би-хавāхи
фа-катамту-л-хавā фа-мутту би-вадждӣ
фа-изā кāна фӣ-л-ҟийамати нӯдийа
мин ҟатӣл ал-хавā таҟаддамту ваҳдӣ

«Плакал навзрыд одержимый, живущий своей страстной любовью,
но я скрыл страстную любовь и умер со своей страстью.
Когда же в (день) воскресения воззвали
убитых страстной любовью, я выступил вперёд в одиночестве.

Глава четвёртая

АКАДЕМИЧЕСКОЕ ИСЛАМОВЕДЕНИЕ И ИСЛАМСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ

§ 1. Аллах или Бог?[1]

В каждой из трех монотеистических религий — иудаизме, христианстве и исламе есть набор символов, конкретизирующих общие для них понятия: Бог, Священное Писание, Божественный закон, Предание, пророки, верующие и т.д. В исламе такими символами являются Аллах, Коран (ал-Кур'ан), Шари'ат (аш-шари'а), Сунна (ас-сунна), Мухаммад, мусульманин (муслим) и т.д. В двух других религиях — наборы своих символов, и эти символы — не взаимозаменяемые. Общее или схожее между этими тремя религиями объясняется и определяется тем, что они зародились и формировались в ближневосточной духовной среде («котле») и пользовались общим «строительным материалом», общим духовным субстратом. Однако каждая последующая религия не копировала более зрелую, а формировала свою идеологию в соответствии с менявшимися общественно-политическими условиями и религиозными представлениями. Аллах — главный символ ислама, мусульманской культуры, мусульманского мира. Заменять Аллаха на абстрактного Бога (олицетворяющего одновременно иудаизм или христианство) — значит игнорировать особенности ислама как идеологической, в том числе религиозной системы (не говоря уже об абсурдности такой мысли). Бог в трех упомянутых религиях один, однако в каждой из них единственность Бога персонифицирована. Речь не идет об отказе использовать применительно к исламу слово «Бог» и производные от него: единобожие (*араб*, *ат-тауxид*), божественные атрибуты (*ас-сифат*),

[1] В 2006 г. под таким названием состоялась дискуссия между мной и д-ром Т.К. Ибрагимом (ИВ РАН, Москва). Здесь я излагаю своё ви́дение этой проблемы, актуальной не только для академического исламоведения, но и для более широкой образованной аудитории российского общества. Подробнее об этой дискуссии см.: Дискуссия С.М. Прозорова и Тауфика Камеля Ибрагима. Аллах или Бог? // Минарет. 2006, март, № 1 (008), 8–15.

божественная сущность и т.д., ибо в контексте исламской идеологии единобожие (*ат-тауxид*) — это единство и единственность именно Аллаха, божественные атрибуты (*ас-сифат*) — это атрибуты именно Аллаха. Однако в тех случаях, когда в текстах присутствует имя Аллах, нет оснований заменять его на неопределенное «Бог».

При передаче на русский язык имен коранических персонажей в христианско-православной традиции следует иметь в виду, что в Коране нет цитирования Священных текстов иудеев и христиан. Коранический образ ‘Исы/Иисуса отличается от христианского, ибо он формировался не из письменных канонических текстов христиан, а из устных рассказов, почерпнутых и из апокрифической литературы. Благо аравитяне издавна были знакомы с профессиональными рассказчиками историй о пророках. То же следует сказать и об именах иудейско-христианских пророков. В Коране они остаются действующими лицами священной истории, но их коранические образы, вобравшие в себя аравийские традиции, отличаются от их библейских прототипов — пророков Священных писаний иудеев и христиан. Миссия «коранических» пророков состояла в том, чтобы донести до людей истинное единобожие — *ханиф*изм, и первым единобожником-*ханиф*ом назван Ибрахим/Авраам. Обращаясь с призывом вернуться к единобожию, Ибрахим произносит имя Аллаха. Истории «коранических» пророков, их действия и их образы переосмыслены и адаптированы к идеологии новой религии — ислама как истинного единобожия. Так зачем же передавать (а по существу — подменять) исконно семитские имена «коранических» персонажей, отличающихся от персонажей Священных писаний иудеев и христиан, именами персонажей, вошедших в православно-христианскую лексику и несущих в себе устоявшиеся ассоциации и стереотипы? История России может служить примером не только положительного и обоюдовыгодного сосуществования в рамках единого исторического пространства двух религий — христианства и ислама, но и негативного — «охристианивания» последнего. «Бог» подменяет Аллаха, Авраам, Моисей и другие иудейско-христианские пророки заменили «коранических» пророков Ибрахима, Мусу и т.д., христианский Страшный суд заменил мусульманский Судный день (или День суда, День подсчета и т.д.), в российские представления об исламе внедрилось понятие «загробная жизнь», несмотря на то, что мусульман не хоронят в гробах, и т.д. В результате у неискушенного в этих вопросах читателя складывается впечатление, что ислам — это «периферийный вариант иудейско-христианской культуры», как утверждали западные востоковеды ещё позапрошлого века.

Академическому подходу к решению обозначенной проблемы обычно противопоставляют практику передачи на русский язык обыч-

ных арабских имён, топонимов, терминов и т.д. Нет правил без исключений, с этим придется смириться и в вопросе о передаче с арабского языка на русский язык реалий современного мусульманского мира. Тем не менее необходимо при этом придерживаться определенного принципа. Я — последователь академической традиции, заложенной петербургскими арабистами XX в.: имена, топонимы, названия сочинений, термины, написанные арабской графикой, должны передаваться максимально приближенными к оригиналу. К сожалению, даже в трудах остепенённых ученых, пишущих на исламские темы и — еще хуже! — переводящих с арабского языка на русский, сплошь и рядом встречаешь такие искажения, что порой приходится догадываться, о ком или о чем идёт речь. Вместо арабского Мухаммад — Магомед(т), Мухамет, Маомет и т.д., вместо ʻАбд Аллах/ʻАбдаллах — Абдалла, Абдулла, Абдулло, Габдулла, Габдалла и т.д. Имена исторических личностей (халифов, ученых и т.д.) не узнаваемы (например, халиф ʻУмар, по-русски больше известный как Омар, воспроизводится как Гумер, халиф ʻУсман — как Гусман). Полный хаос и с топонимами. Во многом это объясняется тем, что в русский язык они попали (нередко уже в искаженном виде) из переводов с европейских языков: Герат (в арабской графике — Харат) трудноузнаваем в имени относительном от этого топонима ал-Харави; Алеппо (в арабской графике Халаб) имеет очень отдаленное сходство с именем относительным ал-Халаби, и т.д. Полная неразбериха с употреблением арабского артикля «ал»: почему, например, столица Саудовской Аравии пишется Эль/эль-Рияд (прав. ар-Рийад или ал-Рийад, если не учитывается ассимиляция), а другие города, по-арабски также пишущиеся с артиклем (ал-Басра, ал-Куфа, ал-Мадина и т.д.), по-русски воспроизводятся без артикля? Ведь без артикля *мадина* по-арабски означает просто «город». То же касается и арабской терминологии, например, *калам* (речь), *фикх* (знание), *шариʻа* (путь к воде) и т.д., только с артиклем «ал» они приобретают специальное значение — «схоластическая теология», «мусульманское право», «мусульманское законоположение». В большинстве случаев артикль «ал» пишут с мягким знаком (аль), тогда как арабская буква «лам» сама по себе произносится мягко, т.е. не нуждается в дополнительном мягком знаке, только в слове «Аллах» она звучит твердо. Кстати, и в научной литературе на западных языках «мягкость» этой буквы не обозначается каким-либо дополнительным знаком.

Арабские имена мусульман России (Татарстана, Башкортостана, Северного Кавказа, а также Средней Азии) при воспроизведении их кириллицей (как, собственно, и при передаче их латиницей во всем мире) претерпели значительные изменения, и это следует воспринимать как данность. Но что касается исторических арабских имен, то-

понимов и т.д., то они должны воспроизводиться без этих искажений. Я не сторонник безусловного введения в русский язык арабизмов, которое ничего, кроме путаницы, не даст, но я говорю о некорректности передачи на русский язык в христианско-православной форме имен коранических персонажей, имеющих параллели в Священных писаниях иудеев и христиан и несущих в себе другую смысловую нагрузку, нежели их прототипы в этих Писаниях. Коранический Ибрахим — не фотографический образ библейского Авраама, хотя никто и не отрицает связь между ними, поэтому я и предпочитаю передавать на русский язык имена коранических персонажей через косую черту (не как знак абсолютной идентичности) — Ибрахим/Авраам.

И ещё один аргумент в пользу того, что нельзя подменять имя «Аллах» христианским понятием «Бог». В Коране однозначно утверждается, что Аллах не рожден и не рождает. О каком же «сыне» Аллаха может идти речь? В Коране встречаются обвинения христиан именно в том, что они называют пророка 'Ису/Иисуса сыном Аллаха — Единого и Единственного.

Сведе́ние имен исторических персонажей трех мировых религий к унифицированной форме и трех персонифицированных символов этих религий в одно общее понятие «Бог» как путь к сближению последователей трех религий — это утопическая идея интеллектуалов. Я не противник экуменических идей сближения религий, если за этим стоит убеждение в равноправности, самоценности и самодостаточности каждой религии, но я против их «унификации» за счет поглощения специфики одной религии другой, более сильной. Не отрицая общности между ними и не противопоставляя их друг другу, необходимо сохранять их специфику при передаче понятий и реалий одной культуры на язык другой культуры. Сохраняя специфику своей религии, ее последователи должны будут признать аналогичные права и последователей других религий.

§ 2. Академическое исламоведение в контексте исламского образования в России[2]

Будучи сотрудником специализированного востоковедного академического института, я вот уже пятьдесят лет занимаюсь «классическим» исламоведением. Кроме того, на Восточном факультете Санкт-Петербургского государственного университета много лет читал с магистрантами оригинальные арабо-исламские тексты разных жанров

[2] Опубликована в: ППВ, 2011, № 1 (14), 270–278.

и школ и два спецкурса лекций по составленным мной программам — «Введение в исламоведение» и «Ислам как идеологическая система». И в течение всего этого времени мое отношение к исламу не зависело от идеологической конъюнктуры в стране. Это дает мне моральное право высказать некоторые соображения о проблемах научного (академического) исламоведения и исламского образования в России.

Прежде всего, необходимо внести ясность в содержание понятия «научное», или «академическое», исламоведение. Его отличают:

1) широта источниковедческой базы, опора на оригинальные арабографичные сочинения, контекстно-исторический подход к содержащимся в них сведениям;

2) владение понятийным аппаратом ислама и академического исламоведения, передающим специфику и общие принципы этой религиозной системы;

3) методологический подход к изучению ислама как самодостаточной идеологической системы, общие принципы которой лежат в основе многообразия форм их истолкования.

Крупнейшие представители российской школы научного исламоведения — В.В. Бартольд (1869–1930), А.Э. Шмидт (1871–1939), И.Ю. Крачковский (1883–1951), Е.Э. Бертельс (1890–1957), И.П. Петрушевский (1898–1977).

Академическое исламоведение не занимается критикой ислама, тем более атеистической пропагандой, его задача — предоставлять российскому обществу непредвзятую информацию об исламе и духовных ценностях и ориентирах его последователей.

Научное исламоведение и исламское образование в России могут и должны быть союзниками в преодолении невежества в обществе в отношении ислама. Алгоритм здесь простой: вера без знаний слепа, а невежество — питательная среда для фанатизма, для нетерпимости по отношению к инакомыслящим. Чем меньше человек знает, тем легче его убедить в истинности внушаемой ему мысли. Пропаганда «исключительности», «совершенства» ислама провоцирует несведущих мусульман к конфронтации с теми, кто не разделяет их взглядов.

Идеализация ислама за счет искажения его истории не может принести тех плодов, на которые рассчитывают официальные или самозваные «защитники» ислама. Пример с комментарием к недавно опубликованному переводу Корана на русский язык, в котором утверждается, что текст «Священного» Корана был отредактирован самим Мухаммадом. При этом сохраняется традиционная версия об «Османовой» редакции Корана. Автора этих комментариев не смущает абсурдная ситуация, чтобы халиф решился «править» текст, отредактированный самим Пророком.

Абсолютизируя толерантность ислама, его «защитники» умалчивают о том, что сам Мухаммад менял свое отношение к иноверцам, в частности, к иудеям. История распространения ислама знает немало примеров далеко не толерантного отношения властей не только к внешним «врагам», но и к инакомыслящим внутри мусульманской общины (например, к му'тазилитам, аш'аритам, хариджитам и т.д.).

В последние два десятилетия в России изданы комментированные переводы Корана на русский язык, подготовленные последователями ислама, не знакомыми с переводческими традициями российской арабистики и научного исламоведения. В основе идеологической позиции авторов таких переводов и комментариев лежит идеализация ислама, идея его превосходства как самой совершенной и универсальной религии. Эти задачи мусульманские авторы решают не только путем внесения в коранический текст дополнений в виде соответствующих определений, но и путем недопустимой подмены текста Корана его расширенным толкованием.

В результате такого вмешательства стирается грань между сакральным текстом Священного Писания и его целенаправленной интерпретацией, которая на протяжении веков менялась в зависимости от объективных и субъективных факторов. В мусульманской экзегетике находили отражение новые реалии мусульманского мира, историко-культурные традиции мусульманских народов, региональная специфика, приверженность авторов разным богословско-правовым школам и течениям ислама и т.д.

Идеология не существует сама по себе, ее формируют и реализуют люди, и «что посеешь, то и пожнешь». Стремление «обелить» («подправить») ислам ссылкой на «ошибочное» толкование отдельных *айат*ов Корана средневековыми мусульманскими богословами — это тоже лукавство и претензия на то, что нынешние толкователи Священного Писания знают истинный смысл его содержания. При этом «забывают» (сознательно или по невежеству), что мусульманская экзегетика существует уже более 13 веков, в ходе которых представители многочисленных школ экзегетики написали тысячи томов, посвященных толкованию Корана. И, как известно, ни одна из экзегетических школ не стала господствующей в исламе и признанной во всем мусульманском мире.

Идеализация ислама как самой совершенной и толерантной религии и фактическое противопоставление его другим религиям не способствуют сложению позитивного образа последователей ислама в не-мусульманской среде и созданию атмосферы реальной толерантности в российском обществе. Конфронтационная позиция проповедников ислама (выражения вроде «враги ислама», «злопыхатели ислама» и т.п.), их претензии на «избранность» и «превосходство» ислама

над другими религиями и верованиями порождают в российском обществе тенденцию к отчужденности и разобщенности, провоцируют межэтническую и межконфессиональную напряженность.

Плохую службу в деле просвещения российского общества в отношении ислама оказывает наводнившая книжный рынок печатная продукция на темы ислама, в которой трудно ориентироваться даже более или менее «продвинутому» читателю. К этому следует добавить публикации в Интернете и СМИ. Создается впечатление, что в России «исламоведов» больше, чем мусульман. Авторами этих публикаций и интервью часто выступают носители ученых званий и важных титулов, не являющиеся, в сущности, профессиональными исламоведами, но бойко и безапелляционно пишущие и рассуждающие об исламе. Свою лепту в это неблаговидное дело вносят конъюнктурные политологи, ангажированные публицисты, невежественные «защитники» ислама.

Представители российского научного (академического) исламоведения и мусульманские ученые, служители исламского культа должны исходить из интересов российского общества в целом, заключающихся в том, чтобы их научная и практическая деятельность способствовала комфортному сосуществованию россиян независимо от их вероисповедания и образа жизни. Идеализация ислама и фактическая фальсификация его истории, равно как и антиисламская истерия, не отвечают интересам российского общества.

В качестве одного из шагов на пути возможного сотрудничества представителей академического исламоведения и мусульманских ученых в области исламского образования в России предлагаю свою авторскую программу спецкурса «Ислам как идеологическая система». Количество лекционных часов и семинарских занятий может варьироваться в зависимости от подготовленности аудитории, но для облегчения восприятия концепции этой программы целесообразно использовать ее после прочтения курса «Введение в исламоведение»[3].

Предлагаемая программа не имеет юридического статуса, но может способствовать формированию более широкого и непредвзятого взгляда на ислам среди студентов, а через них и в российском обществе в целом[4].

---

[3] Прозоров С.М. Классическое исламоведение (Введение в исламоведение). Программа спецкурса лекций для студентов Восточного факультета СПбГУ. СПб., 2009, 95 с.; см. также ниже, § 3.

[4] Разные аспекты этой проблемы рассмотрены в опубликованных мной статьях: Целевая комплексная программа «Ислам в России» // Oriens/Восток. 2004, № 2, 107–114; Методологические подходы к переводу Корана на русский язык / Шигабутдин Марджани: наследие и современность / Материалы международной научной конференции. Казань, 15–17 мая 2008 г. Казань, 2008, 73–76 (см. также выше, глава I, § 1); Научное исламоведение или апология ислама? (Несколько слов об издании комментированного перевода Корана на русском языке) (http://islamica.orientalstudies.ru/rus/index) (22.02.2008).

Ислам как идеологическая система

Цели и задачи спецкурса: дать магистрантам конкретное и комплексное представление об исламе, понимание механизма его функционирования как идеологической системы; ознакомить с понятийным аппаратом ислама, с многообразием форм бытования этой религии.

Каждая тема рассматривается как составная часть идеологической системы ислама.

Спецкурс предусматривает проведение 2–3 *контрольных семинаров* для проверки усвоения материала лекций и умения его излагать.

В конце каждой лекции — *экспресс-вопросы* (основные понятия, ключевые слова, на которые студенты должны кратко ответить в письменной форме), *экзаменационные вопросы* (3–4) и *обязательная литература* по теме.

По завершении курса лекций магистрантам предлагается 30–35 *экзаменационных вопросов*.

Общее лекционное время — 24–28 часов.

Общий план спецкурса

Вводная часть (2 часа)

Основные темы лекций:

I. Специфика ислама как религии (2 часа)

II. «Божественный закон» (аш-Шари'а) и мусульманское богословие (*ал-'илм ал-илахи*): общая характеристика, структура (2 часа)

III. Экзегетика (*'илм ал-Кур'ан ва-тафсирихи*) (2 часа)

IV. «Наука о Предании» (*ас-Сунна ва-'илм ал-хадис*) (2 часа)

V. Методология права (*'илм ал-усул*) (2 часа)

VI. «Наука о религиозных обязанностях» (*'илм ал-фикх, ал-аркан ал-хамса*) (2 часа)

VII. Догматика (*'илм ал-'ака'ид, 'илм ал-калам*) (2–4 часа)

VIII. Господствующие идеи ислама (2–4 часа)

IX. Суфизм (*'илм ат-тасаввуф*) как форма истолкования и бытования ислама (2–4 часа)

X. Ислам как образ жизни мусульман (2 часа)

Тема I. Специфика ислама как религии

Краткий план лекции

1. Теократический характер правления Мухаммада
2. Три стадии развития ислама
3. Ислам единый, ислам региональный

Экзаменационные вопросы:

Специфика догматико-правовой системы ислама и ее отражение в богословии

Единство и многообразие ислама

Обязательная литература:

Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. М., 2004.

Тема II. «Божественный закон» (аш-Шари'а) и мусульманское богословие (*ал-'илм ал-илахи*): общая характеристика, структура

Краткий план лекции:

1. Понятийный аппарат ислама как религии
2. Зарождение и формирование мусульманского богословия (*ал-'илм ал-илахи*)
3. Структура мусульманского богословия
4. Специфика ислама и ее отражение в мусульманском богословии
5. Ислам и католицизм

Экспресс-вопросы:

ал-а'мал, ал-ахкам, ал-ахкам аш-шар'ийа, ад-дин ал-ислами, ал-икрар би-л-лисан (би-л-каул), 'илм ал-'ака'ид, ал-'илм ал-илахи, 'илм ал-калам, 'илм ал-Кур'ан ва-тафсирихи, 'илм ал-усул, 'илм ал-фикх, 'илм ал-фуру', 'илм ал-хадис, ал-иман, ал-ислам, ал-и'тикад, ал-ихсан, ал-ма'рифа, мутакаллим(ун), 'улама', усул ад-дин, факих/фукаха', *аш-шари'а*/шари'ат

Экзаменационные вопросы:

Зарождение и формирование мусульманского богословия

Структура мусульманского богословия

Специфика ислама и ее отражение в мусульманском богословии

Ислам и католицизм

Обязательная литература:

Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.

Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. М., 2004.

Тема III. Экзегетика (*'илм ал-Кур'ан ва-тафсирихи*)

Краткий план лекции:

1. Начало и причины зарождения «науки о толковании Корана» (*'илм ат-тафсир*)
2. Становление жанра историко-филологического толкования Корана (*ат-тафсир*)

3. Зарождение символико-аллегорического (эзотерического) направления в «науке о толковании Корана» (*ат-та'вил*)

4. Классификация коранического текста и попытка компромисса между «буквалистами» и «рационалистами»

5. Эзотерическое толкование Корана

6. Реформистская экзегетика рубежа XIX–XX вв.

7. Роль мусульманской экзегетики в формировании догматико-правовой системы ислама

Экспресс-вопросы:

айат, ал-'амма, асхаб ал-хадис, ахл ал-батин, ахл аз-захир, ал-'илм, 'илм ат-тафсир, 'илм ал-фикх, 'илм ал-хадис, куссас, ас-сунна, ат-та'вил, ат-тафсир, ал-хасса

Экзаменационные вопросы:

Мусульманская экзегетика (*'илм ат-тафсир*) как отрасль богословия

Мусульманская экзегетика: экзотерическое толкование Корана (*ат-тафсир*)

Мусульманская экзегетика: эзотерическое толкование Корана (*ат-та'вил*)

Школы эзотерического толкования Корана

Обязательная литература:

Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.

Р. Белл, *У.М. Уотт*. Коранистика. Введение. М.–СПб., 2005.

Тема IV. «Наука о Предании» (*ас-Сунна ва-'илм ал-хадис*)

Краткий план лекции:

1. «Наука о Предании» как отрасль мусульманского богословия
2. Ас-Сунна — легитимный способ и норма толкования Корана
3. Ас-Сунна как источник исламского вероучения
4. Ас-Сунна — источник мусульманского права
5. Ас-Сунна и формирование религиозного культа
6. Ас-Сунна — оружие в идеологической борьбе
7. Место ас-Сунны в духовной жизни и в быту мусульман

Экспресс-вопросы:

ал-асхаб/ас-сахаба, асхаб ар-ра'й, асхаб ал-хадис, иджаза, 'илм ал-хадис, иснад, матн, мусаннаф, муснад, мухаддис, ас-сунна, табакат, усул ал-хадис, ал-хабар/ал-ахбар, хадис/ахадис

Экзаменационные вопросы:

«Наука о предании» (*‘илм ал-хадис*) как отрасль мусульманского богословия

Ас-Сунна как источник исламского вероучения и права

Место ас-Сунны в духовной жизни и в быту мусульман

Обязательная литература:

Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991 (статья: ас-Сунна).

Ислам. Историографические очерки. М., 1991 (Раздел «Хадисы и хадисная литература»).

Хрестоматия по исламу. Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М., 1994.

Тема V. Методология права (*‘илм ал-усул*)

Краткий план лекции:

1. *‘Илм ал-усул* как одна из отраслей мусульманского богословия

2. Систематизация и классификация источников права (*усул ал-фикх*). «Послание» (ар-Рисала) аш-Шафи‘и (ум. в 820 г.). Четыре источника права (*ал-усул ал-арба‘а*): ал-Кур’ан, ас-Сунна, а*л-кийас* («аналогия») *и ал-иджма‘* («согласие»)

3. *‘Илм ал-усул* и догматика (*‘илм ал-‘ака’ид*)

4. *‘Илм ал-усул* и «наука о религиозных обязанностях», вероучение (*‘илм ал-фикх*, *ал-аркан ал-хамса*)

5. Роль богословско-правовых школ (*мазхаб*ов) в узаконении региональной специфики бытования ислама

Экспресс-вопросы:

ал-аркан ал-хамса, ал-иджма‘, ал-иджтихад, ‘илм ал-усул, ‘илм ал-фикх, ал-кийас, мазхаб, ал-усул ал-арба‘а, усул ал-фикх, фуру‘ ал-фикх

Экзаменационные вопросы:

Методология права (*‘илм ал-усул*) как одна из отраслей мусульманского богословия

Систематизация и классификация источников (*усул ал-фикх*) мусульманского права

Роль богословско-правовых школ (*мазхаб*ов) в узаконении региональной специфики бытования ислама

Обязательная литература:

Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.

Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право. М., 1986.

Тема VI. «Наука о религиозных обязанностях» (*‘илм ал-фикх*)

Краткий план лекции:

1. *‘Илм ал-фикх* как одна из отраслей богословия *(ал-фикх*-право, «практическая» религия, *аркан ал-ислам*, *ал-аркан ал-хамса*, ислам)
2. Два уровня исламского вероучения. Практика и письменная фиксация единообразия в исполнении религиозных предписаний
3. *‘Илм ал-фикх* и экзегетика
4. *‘Илм ал-фикх* и «наука о Предании»
5. *‘Илм ал-фикх* и догматика. *Аш-Шахада* («символ веры») — «корень» главных догматов ислама
6. Роль *‘илм ал-фикх* в идеологической системе ислама: догматико-правовой, этический и социально-политический аспекты
7. Роль *‘илм ал-фикх* в единении исламского мира

Экспресс-вопросы:

ал-джихад, аз-закат, ал-‘ибадат, ‘илм ат-таухид, ‘илм ал-фикх, ас-салат, ас-саум, ат-та‘ат, усул ал-фикх, фуру‘ ал-фикх, ал-хаджж, аш-шахада

Экзаменационные вопросы:

«Наука о религиозных обязанностях» (*‘илм ал-фикх*) как одна из отраслей мусульманского богословия

Практика и письменная фиксация единообразия в исполнении религиозных обязанностей

Роль *‘илм ал-фикх* в идеологической системе ислама

Роль *‘илм ал-фикх* в единении исламского мира

Обязательная литература:

Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.

Тема VII. Догматика (*‘илм ал-‘ака’ид, ‘илм ал-калам*)

Краткий план лекции:

1. Догматика как одна из отраслей богословия
   - 1.1. Спекулятивная система догматов (*ал-усул ал-хамса*) и догматическое богословие
   - 1.2. *Усул ад-дин* («основы веры») — учение об общих принципах веры и методология догматического богословия
   - 1.3. Учение о единобожии (*‘илм ат-таухид*) как идейный стержень догматики
2. Догматика и народные верования
   - 2.1. *‘Илм ат-таухид* и обожествление человека
   - 2.2. *‘Илм ат-таухид* и вера в потусторонние силы

2.3. Мухаммад — «печать пророков» (*хатам ал-анбийа'*) и последующие выступления претендентов на пророческую миссию

2.4. Эсхатология в богословской литературе и в народных представлениях (воскресение, Божий суд, заступничество, рай и ад)

2.5. Мессианские идеи и махдистские движения: суннитский *ал-махди* и ши'итский *ал-ка'им*

Экспресс-вопросы:

ал-'адл, 'азаб ал-кабр, ал-'акида/ал-'ака'ид, ал-амр би-л-ма'руф ван-нахй 'ан ал-мункар, ал-аслах, ал-ахира, ахл ал-калам/ахл ан-назар, ахл ат-таухид ва-л-'адл, ал-ва'д ва-л-ва'ид, ал-васийа, ал-вилайа, ал-джанна, джаханнам, 'илм ал-'ака'ид, 'илм ал-калам, 'илм ат-таухид, йаум ад-дин, йаум ал-кийама, йаум ал-хашр, йаум ал-хисаб, ал-ка'им, ал-калам, ал-кийама, ал-ма'ад, ал-манзила байна-л-манзилатайн, ал-махди, ал-мизан, му'джиза, мутакаллим, ан-нар, ан-нубуввa, ар-радж'а, ас-са'а, ас-сират, ас-сират ал-мустаким, ат-танасух, ат-таухид, усул ад-дин, ал-усул ал-хамса, хатам ал-анбийа', аш-шафа'а

Экзаменационные вопросы:

Догматика ('*илм ал-'ака'ид, 'илм ал-калам*) как одна из отраслей богословия

Основные догматы (*ал-'ака'ид*) ислама

Догматика и народные верования

Обязательная литература:

Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. М., 2004.

Хрестоматия по исламу. Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М., 1994 (Раздел IV. Догматика. Идейные расхождения в исламе).

Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.

Тема VIII. Господствующие идеи ислама

Краткий план лекции:

1. Специфика ислама как религии. Теократическое правление Мухаммада

2. Природа верховной власти: раскол (ши'иты, сунниты, хариджиты, догматико-правовые школы, идейные течения), предопределивший идейную борьбу и расхождения в исламе

3. Вера

3.1. Предопределение (*ал-джабр*) или свобода воли (*ал-кадар*)?

3.2. Проблема «истинной» веры (*ал-иман*) и греха (греховности)

4. Единобожие (*ат-таухид*): единство и единственность Аллаха
   4.1. Природа божества. Божественная сущность (*аз-зат*) и божественные атрибуты (*ас-сифат*). Антропоморфный (*ат-ташбих*) или абстрактный, трансцендентальный (*ат-та'тил*) Творец? Дуализм исма'илитов (Мировой Разум и Мировая Душа)
   4.2. Божественная справедливость (*ал-адл*)
5. Идея пророчества. Пророческие циклы
6. Природа Священного Писания
   6.1. Сотворённость (*махлук*) / не-сотворённость (*гайр махлук*) Корана
7. «Правоверие» (*ад-дин ал-кавим*) и «заблуждение» (*ад-далал/ад-далала*) в исламе — концентрированное отражение господствующих идей в исламе и расхождений по ним
8. Мессианские идеи: суннитский *ал-махди*, ши'итский *ал-ка'им*
9. Потусторонний мир: рай и ад, воскресение, переселение душ (метемпсихоз)

Экспресс-вопросы:

ал-адл, ал-ахира, ал-бид'а, ад-далал/ад-далала, ал-джабр, ад-дин ал-кавим, аз-зат, ал-имама/имамат, ал-иман, ал-кадар, ал-ка'им, ал-кийама, ал-махди, махлук/гайр махлук, ас-сифат, ат-танасух, ат-та'тил, ат-таухид, ат-ташбих, ал-хилафа/халифат

Экзаменационные вопросы:

Мусульманские концепции верховной власти
Проблема веры: «правоверие» и «заблуждение» в исламе
Предопределение или свобода воли?
Идея единобожия: сущность и атрибуты Аллаха

Обязательная литература:

С.М. Прозоров. Ислам как идеологическая система. М., 2004.
Хрестоматия по исламу. Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М., 1994.

Тема IX. Суфизм (мусульманский мистицизм, *'илм ат-тасаввуф*) как форма истолкования и бытования ислама

Краткий план лекции:

1. Многоликость суфизма
   а) «умеренный», монотеистический суфизм
   б) «крайний», пантеистический суфизм
   в) суфизм «трезвый» и суфизм «опьяняющий»

2. Суфийский «гносис» (*ал-ма'рифа*, *ал-'ирфан*)
   а) суфийские практики («упражнения»/*рийад*а, «уединение»/*хаула*)
   б) теория «озарения» (*ал-ишрак*)
   в) экстаз как способ духовного общения (единения) с Богом
3. Суфизм как особый, мистический путь (*ат-тарика*) познания Бога
   а) «состояния» (*ал-ахвал*), «привалы» (*ал-маназил*) и «стоянки» (*ал-макамат*) (лестничные пролеты и площадки многоэтажного дома)
   б) *ал-фана* и *ал-бака* как высшая ступень на пути познания Божественной Истины
4. Мусульманский мистицизм в идеологической системе ислама
   а) суфизм и Священное Писание (экзегетика, 4 уровня коранического текста, трансы как способ раскрытия сокровенного смысла Корана, Коран как закодированная Вселенная)
   б) суфизм и мусульманское Предание
   в) суфизм и мусульманское право
   г) суфизм и догматика (единобожие)
   д) суфизм и исламский культ (нормативные предписания)
5. Влияние суфийских учений на религиозную практику мусульман
   а) учение об «угодничестве» («святости», *ал-валайа*), культ «божьих угодников» («святых», *ал-аулийа'*), иерархия «святых»
   б) культ пророка Мухаммада (образ «совершенного человека», обладание сверхъестественными знаниями, пророческие чудеса, обожествление)
6. Роль суфиев в формировании регионального ислама

Экспресс-вопросы:

ал-аулийа', ал-ахвал, ал-бака', ал-валайа, вахдат ал-вуджуд, завийа, аз-зухд, 'илм ат-тасаввуф, ал-инсан ал-камил, ал-'ирфан, ал-ишрак, ал-карамат, кутб, ал-макамат, ал-маназил, ал-ма'рифа, ал-махабба, риджал ал-гайб, ар-рийада, ас-сабр, силсила, ат-таваккул, ат-тарика, ал-факр, ал-фана', ал-хасса, хаула

Экзаменационные вопросы:

Суфизм как особый, мистический путь (*ат-тарика*) познания Бога
Мусульманский мистицизм в идеологической системе ислама
Влияние суфийских учений на религиозную практику мусульман
Роль суфиев в формировании регионального ислама

Обязательная литература:

Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.
Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. М.–СПб., 2004.

Тема X. Ислам как образ жизни мусульман

Краткий план лекции:

1. Исламский культ
   1.1. Мечеть как исламский культовый храм
   1.2. Мечеть как общественное заведение и место обучения
   1.3. Богослужение
   1.4. Пятничная проповедь (*ал-хутба*)
   1.5. Религиозный этикет
2. Система образования
3. Праздники
4. Обряды
5. Семейный этикет

Экспресс-вопросы:

азан, джаназа, ду‘а, ‘ибадат, лахд, мадраса, мактаб, минбар, михраб, мударрис, мусалла, нафила/навафил, никах, хатиб, хитан, ал-хутба

Экзаменационные вопросы:

Мечеть как исламский культовый храм
Система образования в исламе
Мусульманские праздники

Обязательная литература:

Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.
Мец А. Мусульманский Ренессанс. М., 1973.

§ 3. Введение в исламоведение («Классическое» исламоведение). Программа спецкурса лекций для студентов Восточного факультета СПбГУ[5]

От составителя

Цели и задачи спецкурса: дать студентам/магистрантам конкретное и комплексное представление об исламе, понимание механизма его функционирования; ознакомить их с понятийным аппаратом ислама и академического исламоведения, с многообразием форм бытования этой религии.

[5] Программа подготовлена при поддержке Фонда исследований исламской культуры.

Каждая тема рассматривается не изолированно, не как сумма сведений и фактов, а как составная часть (элемент) идеологической системы ислама. Запланировано использование иллюстративного материала (схемы, фото, фильм «Мекка»).

Спецкурс предусматривает проведение 3–4 *контрольных семинаров* для проверки усвоения материала лекций и умения его излагать.

В конце каждой лекции — *экспресс-вопросы* (основные понятия, ключевые слова, на которые студенты должны кратко ответить в письменной форме), *экзаменационные вопросы* (3–4) и *обязательная литература* по теме.

По завершении курса лекций студентам/магистрантам предлагается 30–35 *экзаменационных вопросов*.

Общее лекционное время — 32–34 часа.

Общий план спецкурса

Вводная часть (2 часа)

Основные темы лекций

I. Начало ислама: Мухаммад и Откровение (2 часа)

II. Коран как Священное Писание мусульман и историко-культурный памятник (2 часа)

III. Сунна Пророка («Предания о Мухаммаде») как источник исламского вероучения и права (2 часа)

IV. Мусульманское право (*ал-фикх*): источники, методология, школы (2 часа)

V. Исламское вероучение. Пять «столпов» веры (2 часа)

VI. Исламская догматика. Спекулятивная теология (4 часа)

VII. Идейные течения и расхождения в исламе (4 часа)

VIII. Мусульманский мистицизм (суфизм, *ат-тасаввуф*) (4 часа)

IX. Исламский культ, праздники, обряды (2 часа)

Вводная часть

Краткий план лекции:

1. Ислам и мусульманский мир

2. Определение понятия «классическое» (научное, академическое) исламоведение

2.1. Основные разделы «классического» исламоведения

2.2. Методология исследования

2.3. Цель и задачи академического исламоведения

3. Академическое исламоведение в России. Петербургская школа академического исламоведения

Развернутый план лекции:

1. Ислам и мусульманский мир

«Исламский фактор».

а) геополитическое пространство, стратегическое положение (от западных берегов Африки до Индонезии и от Центральной Африки до Поволжья); четверть обитаемой территории земли; свыше 1,2 млрд населения; около 50 независимых государств; ¼ членов ООН; множество международных организаций.

б) неисчерпаемые материальные ресурсы: нефть (48% мирового запаса), олово (54%), натуральный каучук (68%), хлопок (20%).

Понятие исламский (мусульманский) мир (*дар ал-ислам*).

Единое культурное пространство, стереотипы идеологии, духовных ценностей и ориентиров.

Ислам — интегрирующий фактор при политической раздробленности и языковой (этнической) пестроте.

Арабо-мусульманская культура — сплав (смешение, наследие) эллинской (греко-византийской), семитской, индо-иранской, христианской, арабской языческой культур на базе ислама; синкретический характер арабо-мусульманской культуры, обогащенной благодаря носителям других культурных и научных традиций.

Роль арабского языка как интегрирующего фактора (подобно латыни в средневековой Европе, однако латынь стала мертвой, а арабский язык продолжает обслуживать мусульманский мир).

Арабы сохранили и передали Европе научные традиции античности — в философии, математике, медицине, географии; переводы сочинений с древних языков (в частности с греческого) на арабский способствовали европейскому Возрождению.

Ислам и мировая (европейская) культура.

Переводческая деятельность «Дома мудрости» и собственные разработки мусульманских ученых обеспечили огромный вклад арабо-мусульманской культуры в европейские и мировые науки X–XII вв. — подъем и расцвет арабо-мусульманской науки и культуры.

Гуманитарные науки:

география (описательная и научная): описания путешествий, измерение континентов, лоции, навигационные карты, географические словари с точными координатами;

лексикография (арабы — любители красивого слова, первые из народов, составившие лексические словари родного, арабского языка);

поэзия (до-исламская и исламская, расцвет мистической поэзии под влиянием персов — ‘Умар Хаййам, Рудаки, Фирдоуси, Са‘ади и др.).

Образование: масштабы, примечетские школы (*мактаб*ы) и высшие школы (*мадрас*ы) — прообразы европейских университетов, библиотеки (частные и муниципальные с бесплатным пользованием бумагой и чернилами), общежития, медицинское обслуживание.

Книжная культура: бумага (бумажная фабрика в Багдаде в начале IX в., до книгопечатания Европа пользовалась «восточной» бумагой), самаркандская бумага. Массовое производство дешевой бумаги дало толчок тиражированию книг, росту книжных лавок, сложению сословия профессиональных переписчиков-каллиграфов, переплетчиков, миниатюристов, распространению грамотности, развитию книжной культуры.

Огромное книжное наследие в арабской графике: несколько сот тысяч названий, свыше 5 млн рукописей (ныне сохранилось свыше ста тысяч названий и 650 тыс. рукописей).

Точные науки: математика, астрономия (обсерватории, названия знаков Зодиака, морские лоции, звездные карты), сферическая геометрия, алгебра, химия (названия химических элементов и составов), медицина (фармакология, хирургия, инструменты), диагностика (по зрачкам глаз), офтальмология (лечение, болезни глаз), анастезия (белена), опыты на животных, микробы.

Архитектура, градостроительство: дворцы, мечети, дороги, водопроводы, освещение, бани, караван-сараи. Ал-Гамбра в Андалусии — сталактитовые своды, усовершенствованные арки, декор.

2. Определение понятия «классическое» (научное, академическое) исламоведение

2.1. Основные разделы «классического» исламоведения: происхождение ислама, Мухаммад и Откровение, коранистика, хадисоведение (мусульманское Предание), мусульманское право (правоведение), догматика, мусульманский мистицизм (суфизм), исламский культ.

Отличительные черты «классического» исламоведения:

широта источниковедческой базы, опора на оригинальные арабографичные сочинения, контекстно-исторический подход к содержащимся в них сведениям;

владение понятийным аппаратом ислама, передающим специфику и общие принципы этой религиозной системы;

методологический подход к изучению ислама как самодостаточной идеологической системы, общие принципы которой лежат в основе многообразия форм их истолкования.

2.2. *Методологические подходы*: идеализация (мусульманская, западная), вульгарно-материалистический подход, антиисламская пози-

ция (ислам — видоизмененная форма иудейско-христианских религиозных представлений, периферийный вариант).

Академический подход:

Возникновение ислама — закономерный этап в эволюции религиозной формы общественного сознания аравитян, соответствовавший новым социальным отношениям.

Сходство с иудейско-христианскими представлениями объясняется общностью духовной среды, общим «котлом», идейной преемственностью. Финикийское «Священное писание» (собрание мифов и исторических преданий), приписывавшееся богу Таавту — изобретателю письменности. Извлеченное из них «высшее учение», записанное тайнописью и доступное только жрецам и посвященным в таинства пророкам, хранилось в специальных помещениях в храмах (в частности в Байруте). Структура финикийского «Священного писания» совпадала с ветхозаветной (записи мифов, исторические повествования, пророчества).

Изменение социальной терминологии, перестройка сознания при переходе к новому обществу.

Новое мировоззрение — новая ступень в развитии общественного сознания.

2.3. Цели и задачи академического востоковедения

Обслуживание государственных и общественных интересов, внутренний и внешний аспекты; предоставление обществу достоверной (научной) информации об исламе, о духовных ценностях и ориентирах его последователей.

3. Академическое (научное) исламоведение в России.
Петербургская школа академического исламоведения

Казанская школа исламоведения и её специфика. Г.С. Саблуков.

Академические традиции петербургской школы исламоведения в досоветский период и их развитие в 20-е – 30-е годы XX в. (В.В. Бартольд, А.Э. Шмидт, И.Ю. Крачковский, К.С. Кашталёва и др.).

Академическое исламоведение во 2-й половине XX — первом десятилетии XXI в. Изменение идеологических установок в отношении ислама, связанных с событиями в Афганистане и Иране в 1979–1980 гг. Начало системного и комплексного изучения ислама.

Научно-организационная деятельность Группы исламоведения в Ленинградском отделении Института востоковедения РАН / Институте восточных рукописей РАН. Разработка комплексной Программы изучения «классического» ислама и подготовки профессиональных исламоведов. Результаты реализации Программы в рамках основных

направлений исследования: подготовка справочных изданий по исламу; источниковедение и историография раннего и средневекового ислама, включая переводы и исследования оригинальных арабских памятников по истории ислама; исследование и издание арабских рукописей по истории ислама как религии; разработка программ и написание учебных пособий по исламу для преподавателей, аспирантов и студентов ВУЗов.

Положительная оценка результатов проделанной работы и пессимизм в отношении будущего петербургской школы академического исламоведения (отсутствие кадров исламоведов и государственной программы их подготовки).

Обоснование необходимости создания академического многопрофильного института исламоведения с учётом этноконфессионального состава населения России и её геополитического положения в мире.

Тема I. Начало ислама: Мухаммад и Откровение

Краткий план лекции:

1. Аравия накануне ислама
2. Мухаммад как историческая личность и основатель ислама
3. Макканский период
4. Мадинский период
5. Возвращение в Макку/Мекку
6. Действия Мухаммада, обеспечившие успех его проповедей и победу ислама
7. Историческая роль Мухаммада и его культ в мусульманском мире

Развернутый план лекции:

1. Аравия накануне ислама

Доисламские верования арабов: христианство, иудаизм, язычество. *Ал-Джахилийа*.

Макка/Мекка как культовый центр арабов-язычников. Идолопоклонники (*‘абадату-л-аснам*, ‘*абадату-л-аусан*).

Пророческие движения в Аравии.

2. Мухаммад как историческая личность и основатель ислама

Источниковедческая база.

Методологические подходы к оценке личности Мухаммада и природы ислама.

3. Макканский период пророческой деятельности Мухаммада

Первые «Откровения» *(ал-вахй*, 610 г.), первые публичные проповеди (613 г.), их страстность и поэтичность. Главные темы проповедей: единобожие (*ат-таухид*) и всемогущество Аллаха (*ал-кудра*), покорность (*ислам*) и благодарность Аллаху, близость Судного дня (*йаум ад-дин*) и призыв к покаянию в грехах (*ат-тауба*). Вера в Аллаха и его Пророка — путь к спасению. Воздаяние раем *(ал-джанна*). Аравийские реалии в проповедях Мухаммада (погубленные народы, развалины поселений и сооружений). Библейские сюжеты.

Новый обряд моления (коленопреклонения / *рак'ат*ы с произнесением сакрального выражения *Аллах акбар*!).

4. Мадинский период

«Переселение» (*ал-хиджра)* в Йасриб (сентябрь 622 г.). Новый статус Мухаммада. Массовое братание «переселенцев» (*ал-мухаджирун*) и «помощников» (*ал-ансар*). Кровная месть. Индивидуальная ответственность членов новой религиозной общины и коллективная солидарность. Права личности и частной собственности.

Мухаммад — духовный глава, вероучитель, законодатель и организатор мусульманской общины (*ал-умма*). Первая мечеть, пятничная молитва, пятничная служба (*ал-хутба*). Мухаммад — гибкий политик и дипломат. Договоры с иудеями и арабскими племенами.

Размежевание с иудеями. Идеологическая самостоятельность нового учения (единобожие Ибрахима/Авраама) и обретение внешних форм отличия мусульманской общины (молитва/*ас-салат*, пост/*ас-саум*, *ал-кибла*/Макка, *масджид, азан*/формула *аш-шахад*ы).

Изменение содержания проповедей, отражавшее изменение образа жизни и потребность в решении практических вопросов (разработка культа, семейная этика, брачные отношения, правовые нормы, система индивидуального наследования).

5. Возвращение в Макку/Мекку (январь 630 г.).
Разрушение пантеона идолов.
«Прощальный» *ал-хаджж* (март 632 г.).
Полный новый ритуал паломничества — окончательный разрыв с язычниками.

Структура мусульманской общины: становление новой политико-религиозной верхушки.

Внешняя и внутренняя политика Мухаммада. Вселенская миссия ислама: «год посольств».

6. Действия Мухаммада, обеспечившие успех его проповедей и победу ислама:

вдохновение и преданность своей миссии;

переосмысление старых представлений, норм, обычаев применительно к новым социально-политическим условиям, сочетание верности традициям и решительных новшеств;

объединение всех властных функций в своих руках: племенной вождь (*саййид*), походный предводитель-атаман (*ʻакид*), третейский судья (*хакам*), прорицатель (*ʻарраф*), ведун (*кахин*), поэт-оратор (*шаʻир*);

сочетание твердости единовластия, основанного на проявлении в нем божественной воли, с «демократизмом» и гибкостью;

захват функций хранителя ал-Каʻбы, изменение *ал-кибл*ы на Мекку, очищение ал-Каʻбы от идолов, прощальное паломничество (*ал-хаджж*);

стремление создать новую религиозную общину с мировой миссией.

7. Историческая роль Мухаммада и его культ в мусульманском мире

Теократическое правление Мухаммада как идеальная модель «исламского правления» (*ал-хукума ал-исламийа*).

Дополнения к плану:

1. Период *ал-джахилии*. Аморфность религиозных представлений аравитян, открытость территории для проникновения идей. Влияние христианской Византии (доисламские поэты-христиане) и Сирии. Эфиопские христиане. Несториане (сасанидская зона влияния), монофизиты (сирийское влияние).

Иудаизм: поселения в Центральной Аравии (Йасриб и Хайбар), в ал-Йамане, правитель которого в VI в. принял (хотя и временно) иудаизм.

Астральные культы. Почитание солнца, луны, планет. Храмы, посвященные небесным светилам.

Идолопоклонство. Иерархия языческого пантеона: общесемитские, общеарабские, племенные, семейные идолы-божества. Древнесемитское божество (верховный бог) Эл/Ил, ал-Илах, ал-Лах/Аллах. Три женские общеплеменные богини (ал-Лат, ал-ʻУзза, олицетворявшая Венеру, и Манат) в Коране. Племенные *идолы* арабо-семитского пантеона: Хубал, Исаф и Наʼила. Имена пяти идолов, заимствованных из Сирии, упомянуты в Коране. Семейные идолы-покровители. Материалы: камень, глина, реже — дерево, тесто.

Культ *природы*: почитание камней, скал необычной формы, пальм (как воплощение языческих божеств); ленты и украшения.

Вера в духов, *джинн*ов, *шайтан*ов; обереги, заклинания, гадания (по стрелам, полету птицы).

Эсхатологические представления: день воскресения, «сбор» (*ал-хашр*) пред Господом, переселение душ (в птиц).

Прорицательство: племенные гадатели, поэты-ведуны.

Жертвоприношения: обычай смазывать идолов (в частности Исафа и На'илу) кровью жертвенных животных. Жертвоприношение Ибрахима/Авраама.

Паломничество к храмам: обряды паломничества (семикратный обход, жертвоприношение, святая вода, *ихрам*, бритье головы, запреты, в том числе на военные действия).

Многоженство.

Запреты (вино, браки с близкими родственниками).

Десять заповедей Ибрахима/Авраама (5 для головы, 5 для тела) как «очищение природы» человека.

Монотеизм аравийских корней: *ханифство*.

Макка: важный пункт на торговом пути, ярмарки, состязания (поэтические, спортивные). Курайш — знатное племя, разбогатевшее на транзитной торговле и обслуживании паломников-язычников, языковой авторитет-законодатель. Сложение общеарабского языка.

Древнее святилище, храмы и окружающая их «священная территория» (*ал-харам*). Ал-Ка'ба — главный культовый храм, общеарабская святыня. Параметры, материал, ориентиры, покрывало-*кисва*; внутри — статуи бога-воителя Хубала в виде человеческой фигуры из красного сердолика, с одной рукой (вторую из золота приделали курайшиты). Хранилище «священных» камней, воплощавших небесные светила-божества (ныне — редкие свитки Корана).

По легенде, ал-Ка'ба — прообраз небесного храма (в виде палатки из света), вокруг которого ежедневно 70 тыс. ангелов совершают обходы (отсюда обряд семикратного обхода ал-Ка'бы во время паломничества). По другой версии, это — бывший храм Сатурна.

История строительства: Шис (Сиф) построил храм из камня и глины, после потопа Ибрахим/Авраам со своим нагульным сыном Исма'илом отстроил храм заново. «Место стояния Ибрахима/Авраама» (*макам Ибрахим*), след на камне. Легенда о строительстве храма отражена в Коране.

Реконструкция храма около 600 г., росписи на стенах (Иисус и Мария), уничтоженные по приказу Мухаммада при завладении Маккой.

Черный камень (место в раю). Карматы (929 г.).

Колодец Замзам: история с Агарью и Исма‘илом, очистка колодца и находки джурхумитов.

Рост престижа ал-Ка‘бы после поражения войска Абрахи (эфиопский наместник в ал-Йамане, ставший независимым) в «год слона» (570-й, год рождения Мухаммада). Стаи птиц побили камнями эфиопско-йаманское войско, слон преклонил колени перед ал-Ка‘бой, огромная добыча. Эти события отражены в Коране. Макка — «богоспасенный город», курайшиты (род Мухаммада, хранители ключей от ал-Ка‘бы, пользовавшиеся доходной привилегией кормить и поить паломников) — «божье племя».

Пророки Мусайлима (от имени Аллаха!), Саджах, ал-Асвад (задушен в состоянии транса), Ибн Саййад (иудей) вещали не от имени своих *племенных богов*, а от имени неопределенного *единого* Бога *ар-Рахмана*, преследуя, однако, *локальные интересы* (союзы племен, территориальная самостоятельность).

Трансы: бормотание, вещание от имени Бога, вселение духа-посредника, закутывание в плащи, раскрашивание лица.

2. Коран, *хадис*ы (предания), агиография/жития, *магази*, хроники, «Сира» Ибн Хишама (VIII в.), *тафсир*ы.

Коран: отражение эволюции взглядов Мухаммада как человека своего времени.

*Хадис*ы: проблема достоверности.

Сочинения: отсутствие письменной фиксации событий (устная передача, память), отсутствие календаря (событийный отсчет времени).

3. Ранние *сур*ы: «Закутанный» (Коран 74:1-5), «Сгусток» (Коран 96:1-7).

Судный день (одна из главных религиозных идей в проповедях и в Коране) — средство *страхом наказания* заставить людей вернуться к «*божественной правде*», к изначальным *нормам морали* и *нарушенным формам культа*.

Новые *религиозные обязанности* (пост, молитва, культ, паломничество) — *переосмысление*, не замена, а отвращение людей от *поклонения идолам* и *возвращение* их к почитанию единого и единственного Бога-Аллаха.

Возведение в *норму* религиозной жизни привычных обязательств *родовой взаимопомощи* (*аз-закат*).

Причина кризиса и неблагополучия в обществе, эрозия *социальных устоев* — в *ошибочном* понимании *сущности божества*, в *ложном*

культе, в нарушении *традиционного уклада жизни*, в нарушении заповеданных прежде установок.

Помощь ближним, порицание богатства.

Земной поклон, возможно, заимствован у христиан (йаманский культ). Эта поза возмущала макканцев (ср. Коран 77:48 — «Когда им говорят: „Кладите поклон“ — они не кланяются»).

Насмешки макканцев над угрозами Мухаммада, над «воскрешением» (вот, *кости истлели*!). Аргументы Мухаммада: погубленные Аллахом народы, не признавшие своих аравийских пророков (Худа, Шу‘айба и др.).

Коран — последнее Писание на арабском языке к арабам, непризнание которого повлечет *страшное наказание*.

Враждебность макканцев (Мухаммад предвещал, что их предки «горят в огне за свое неверие»). Хадиджа, покровительство Абу Талиба, блокада хашимитов, договор. Смерть Хадиджи и Абу Талиба (627 г.), лишившая Мухаммада поддержки рода («вне закона»).

Попытка *компромисса*: признание трех дочерей Аллаха (ал-Лат, ал-‘Узза, Манат).

Гонение, бойкот, попытка найти поддержку в ат-Та’ифе. Насмешки, издевательства, побитие камнями.

4. Йасриб: межплеменная борьба, длительные стычки, кровопролития. Соперничество старых *иудейских* племен и более поздних *арабских*.

Влияние иудаизма: мессианские идеи в Йасрибе, ожидание прихода нового пророка способствовало признанию Мухаммада частью паломников-йасрибцев в Макке.

Присяга Мухаммаду 12 (на следующий год 70) йасрибцев. Приглашение в Йасриб в качестве третейского судьи (*хакам*).

Согласие йасрибцев признать Мухаммада *вероучителем*, *законодателем* и *главой общины* в обмен на обязательство защищать их интересы.

Подготовка к переезду и тайное бегство в Йасриб.

«Переселение» (*ал-хиджра*) в Йасриб в сентябре 622 г. — начало «новой эры». Смена *родственных* отношений на отношения *членов религиозной общины*. Кардинальное изменение статуса Мухаммада: из «покровительствуемого» и гонимого он превратился в *духовного главу* новой общины.

Первый сохранившийся договор между мусульманами и иудеями Йасриба и арабскими племенами, по которому мусульмане и иудеи — *одна община верующих* (*ал-му’минун*), но исповедующих разные религии (*ад-дин*). Мухаммад считал, что проповедует то же «Откровение», что и Моисей.

Упрочение позиций Мухаммада, открытая борьба с макканцами, разрешение нападать на них в «священный месяц».

Победа Мухаммада (битва при Бадре в 624 г.) над превосходящими втрое силами макканцев — пророческое чудо (*ал-му'джиза*), «божья воля».

Справедливый раздел добычи (по доле участия в битве), выделение 1/5 добычи Мухаммаду («в казну»). «Откровение» (*сура* «Добыча») о разделе добычи.

Разработка культа: предписание четвертой обязательной молитвы, удвоение числа *рак'ат*ов.

Изменение отношений с иудеями — «людьми Писания», не признавшими в Мухаммаде вероучителя: осуждение их в Коране (Коран 62:6-5).

Обрядовое обособление: введение особого 30-дневного поста в месяц рамадан; изменение (февраль 624 г.) *ал-кибл*ы (Коран 2:144/139): при молении (*михраб* в мечети), при захоронении, при ритуальном забое скота; пятничная (вместо субботней!) молитва; запреты (пищевые, азартные игры, ссудный процент).

Идеологическое обособление: культ Ибрахима/Авраама — предвестника ислама, прародителя арабов Исма'ила, строителя ал-Ка'бы (по велению Аллаха), прообразом которой стал «Обетованный храм» на небесах.

Поворот от иудейско-христианских представлений к собственным *аравийским корням*. Ислам — возрожденное, истинное единобожие, с которым был послан Ибрахим/Авраам-*ханиф*, стало быть, ислам — древнее иудаизма и христианства. Ал-Ка'ба — главная святыня ислама, Мухаммад — «печать пророков», Йасриб (со времен 'Умара) — «город-столица Пророка» (Мадинат ан-наби, ал-Мадина).

Изменение *образа жизни*: сложение семейной этики, брачных отношений, правовых норм. Аскетизм уступает место обеспеченности. Рост богатства и материальная независимость: *многоженство* как атрибут власти, подарки при женитьбе («политические» браки).

Раздел военной добычи: вместо равенства — принцип доли заслуги. Часть добычи, не подлежащая разделу, поступала в *личную собственность* главы общины.

Право наследования (при разводе, смерти и т.д.): вместо родственно-кланового — система индивидуально-долевого наследования, подробно изложенная в Коране. Личная собственность и право наследования.

Случай с 'А'ишей: «Откровение» о побитии плетью за прелюбодеяние при наличии 4 благочестивых свидетелей, но и за клевету.

Борьба с «внутренней» оппозицией, изгнание (после осады) иудейского племени *бану* надир, захват большого имущества и новый принцип раздела добычи.

5. Поход в Макку. Клятва и договор при ал-Худайбии. Завоевание Хайбара. Примирение с макканцами. Вступление 10-тысячного отряда Мухаммада в Макку, бой у Хунайна (январь 630 г.). Разрушение пантеона идолов (360) вокруг ал-Ка‘бы.

«Прощальный» *ал-хаджж* (март 632 г.). Впервые Мухаммад сам возглавил паломников (100 верблюдов, 11 жен) и провел полный новый ритуал паломничества (обход ал-Ка‘бы, посещение горы ‘Арафат, сам совершил жертвоприношение и т.д.), означавший окончательный разрыв с язычниками.

Программная речь к паломникам: жизнь и собственность мусульман — неприкосновенны, новый календарь (запрет на «вставные» месяцы).

7. По Корану, Мухаммад — такой же человек, как и все люди, но избранный Аллахом для передачи им Божественного Откровения.

Мухаммад — архитектор (строительство домов из старых блоков с древними надписями). Для него иудаизм, христианство и ислам — одна религия, одна вера в единого Бога-Аллаха, но иудеи и христиане исказили *изначальное единобожие*, веру Ибрахима/Авраама (*ханифство*) как в плане *философии религии* (религиозной идеологии), так и в плане *религиозного культа*.

Образ Пророка обрастал *легендами* на основе коранических намеков: рассечение его груди ангелами, ночное вознесение (*ал-ми‘радж*) на Бураке в Иерусалим, чудеса (недойная овца дает молоко).

Мухаммад — предмет почитания: молитвы, талисманы, посещение его чудодейственной (*ал-барака*) могилы. Образ жизни Мухаммада (*ас-сунна*) — образец для поведения всех мусульман.

Успех ислама как религии и *социальной системы* объясняется *ролью личности*, значение которой определяется в конечном итоге *реальными результатами* его деятельности как *пророка-правителя*. Мухаммад оказался в нужное время в нужном месте.

Экспресс-вопросы:

азан, ал-ансар, ахл ал-китаб, ал-барака, ал-вахй, ал-джахилийа, ад-дин, аз-закат, ислам, йаум ад-дин, ал-кибла, ал-кудра, масджид, ал-ми‘радж, михраб, ал-му‘джиза, ал-му’мин(ун), мусалла, муслим(ун), ал-мухаджир(ун). ан-набий, рак‘а(т), ар-расул, саййид, ас-салат, санам/васан, ас-саум, ас-сунна, ат-тауба, ат-таухид, ал-умма, ал-хаджж, хакам, ханиф, ал-харам, ал-хиджра, ал-хутба

Экзаменационные вопросы:

Доисламские верования арабов

Макка как культовый центр арабов-язычников

Мухаммад как историческая личность и основатель ислама
Аравийские корни ислама

Обязательная литература:

Аш-Шахрастани. Китаб ал-милал ва-н-нихал. Верования арабов во времена ал-джахилии. Комментированный перевод с арабского С.М. Прозорова // Письменные памятники Востока. 2005, 2 (3), 26–46.

Большаков О.Г. История Арабского халифата. Т. 1. Ислам в Аравии. 570–633. М., 1989.

Пиотровский М.Б. Пророческое движение в Аравии VII в. // Ислам: религия, общество, государство. М., 1984, 19–27.

Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991 (статьи: Ибрахим/Авраам, Мухаммад, Макка, ал-Мадина, Наби).

Тема II. Коран как Священное Писание мусульман и историко-культурный памятник

Краткий план лекции:

1. Коран в духовной жизни народов мусульманского Востока
2. История текста Корана
3. Содержание Корана
4. Темы Корана
5. Язык Корана
6. История изучения Корана
7. Переводы Корана
8. Коран как историко-культурный памятник
9. Коран как литературный памятник

Развернутый план лекции:

1. Коран в духовной жизни народов мусульманского Востока

По воздействию на умы человечества Коран находится в одном ряду с Торой и Библией.

Коран — многофункционален в своей *внешней* жизни и как таковой — часть культурного наследия всего человечества.

Коран и Хранимая скрижаль (*ал-лаух ал-махфуз* — небесный прототип всех Священных писаний);

Коран — божественное Слово, божественный Закон;

регулятор всех сторон общественной жизни (культ, этика, право и т.д.);

основа всех религиозных дисциплин и наук;

оружие в полемической и религиозно-политической борьбе;

преподавание, художественная литература, публицистика, искусство, архитектура и т.д.;

источник и непререкаемый авторитет современных религиозных, политических, социальных, философских учений;

Коран в быту (амулеты, утварь, декоративное украшение и т.д.).

2. История текста Корана

2.1. Изустная словесность (слово — магическое звучание).

Проповеди Мухаммада. Гибель сподвижников, знавших наизусть «Откровения» Пророка. Первые отрывочные записи Откровений на различных материалах, различавшиеся количеством и порядком *айат*ов, названием, написанием ряда слов; записи при Абу Бакре.

2.2. «'Усманов Коран» — первая сводная редакция текста и его последующая «канонизация»; самые ранние списки «'Усманова Корана»; хождение других «чтений» Корана (еще в X в. наказывали плетьми за «неканоническое чтение»).

Фиксация согласных и долгих гласных — разногласия в «чтении» (*ал-кира'а*), введение диакритических (специальных) значков (конец IX в., ср. масореты и Ветхий завет); профессиональные чтецы Корана (*кари'*, *курра'*); признание семи «чтений» (рецитаций).

«Канонизация» чтения (*ал-кира'а*) Корана как шаг к установлению единообразия в понимании Священного текста.

2.3. Структура: *айат*ы (от 4 до 286 в *сур*е, ритмически завершенная фраза, единица деления), *сур*ы («главы», 114), разная нумерация *айат*ов внутри *сур*. Отсутствие единой композиционной схемы, порядок расположения *сур* — формально-механический, по убывающей величине.

Функциональное деление: *джуз'* (30, — «тетрадь» как самостоятельная часть Корана), *хизб/ахзаб* (60, — «доля»), *хафтийак* (1/7 часть Корана).

Названия *сур*: по ключевым словам (из самых ярких фраз или сюжетов *сур*ы); ал-Бакара («Корова»): история Моисея, от которого иудеи требовали точного описания жертвенной коровы.

Фатиха / ал-Хамд («Отче наш», Ахунвар).

2.4. Хронология:

*Маккански*й период (до 622 г., 90 *сур*): ранний (рахмановский, пророческий): содержание, стиль, цель; Коран 74, Коран 96.

Порядок *сур* не совпадает с хронологией Откровений.

Многоплановость и хаотичность изложения — этапы эволюции личности Мухаммада как вероучителя и человека новой эпохи.

Фатиха — краткая (концентрированная) формулировка основных идей ислама.

Ранний период: заклинания, проклятия, рифма и ритм, лаконичность, звуковая выразительность (подобно таинственным прорицателям, *кахин*ам, колдунам); Бог — *ар-рабб* (Господь). *Сур*ы «Очищение» (Коран 112), «Слон» (Коран 105), «Абу Лахаб» (Коран 111).

Содержание: идея единобожия, картины Судного дня (смятение и страх перед Аллахом и Судным днем, адские мучения), горечь отчаяния от тщетности попыток обращения в ислам, поношение язычников и противников. Образный язык, эпитеты. Ср. *сур*ы «Хулители» (Коран 104), «Подаяние» (Коран 107), «Неверные» (Коран 109).

«*Рахмановский*» *период*: Бог — *ар-Рахман*; содержание — то же, но мягче, конкретнее, первые *сказания — переосмысление* библейско-иудейских сказаний.

Пророческий период: рассказы и пересказы историй *древних народов*, наполненные новым содержанием — *аравийскими реалиями*. Стиль: связное изложение, композиционное единство, последовательность; *сур*а Йусуф (Коран 12) как самая законченная в композиционном отношении и красочная, изящная языком.

Мадинский (йасрибский) *период* (24 *сур*ы).

Изменение содержания и стиля «Откровений» с изменением образа жизни и статуса Мухаммада как главы новой общины (правила общения, законодательные решения, социальные и правовые нормы, семейная этика).

Повествовательность и монотонность проповедей, их экстатичность и искренность.

Полемика с иудеями и христианами, исказившими Божественный закон, скрывшими от людей предсказание прихода нового пророка и не признавшими Мухаммада вероучителем.

3. Содержание Корана

3.1. Двойственная идеологическая основа: переход от многобожия к монотеизму; непонимание Корана (без комментариев) средневековыми мусульманами как результат разрыва культурной преемственности: ислам рождался с отрицанием языческой культуры, с изменением содержания традиционных понятий.

В Коране запечатлены социальная психология и религиозное сознание уходящего мира — языческого, в котором прожил Мухаммад, и новые социальные институты, этико-правовые нормы конкретной среды.

3.2. Библейские и аравийские сказания (краткие или подробные) как доказательство закономерности ислама, истинности единобожия, обоснованности коранических предсказаний о грядущей каре неверующим.

3.3. Концепция древней истории: линейность (история как цепь катастроф) и цикличность (повторяемость событий: пророки, непризнание их проповедей, искажение божественных предписаний), завершение — Судный день; смешение пространства и времени, стирание грани между прошлым, настоящим и будущим.

3.4. Форма изложения: полемика-диалог, увещевания, предписания.

3.5. Проблема «заимствований»: деление человечества на «творческую» часть и на «неспособную» к творчеству; ислам — арабская адаптация библейского монотеизма (Lammence).

Отзвуки и параллели библейским преданиям, но не прямое заимствование; идейное и духовное родство с иудейско-христианским миром; аравийские корни коранических сюжетов, Коран как отражение эволюции представлений оседлых аравитян.

4. Темы Корана: творение мира и человечества, единобожие, эсхатология, рай и ад, небеса (*сура* ал-Исра', Коран 17), «возвращение» («воскресение», *ал-ма'ад*), богослужение, религиозные обязанности, правовые и этические нормы, социальная практика.

5. Язык Корана. Сложность лексики и стилистики, отразивших в проповедях Мухаммада специфику языка разных социальных категорий, объединенных в одном лице.

Своеобразие языка Корана: длительность времени его создания, обусловленная поиском средств выражения новых социальных и религиозных идей и понятий, ломка традиционных представлений и выработка новых.

Высокий стиль («чудо») Корана. «Подражание» Корану Абу-л-'Ала' ал-Ма'арри (ум. в 1057 г., Сирия), сочинившего рифмованную параллель к Корану, разделив произведение на *сур*ы и *аят*ы.

Противоречивость и непоследовательность изложения, эволюция понятий создали трудности в понимании текста, породившие особую науку — мусульманскую экзегетику (*'илм ал-Куран ва-т-тафсир*).

6. История изучения Корана: проблемы происхождения, хронологии, лексики, стиля; критический текст; новые методики; справочная литература (конкордансы, словари).

7. Переводы Корана на русский и западные языки.

Переводы на русский: первый перевод полного текста Корана с франц. яз. выполнил П. Постников (по заказу Петра I, издан в СПб. в 1716 г.).

При Екатерине Второй в 1787 г. специально отлитым арабским шрифтом (по каллиграфическому образцу) издан первый полный текст Корана, переиздававшийся много раз (лучший шрифт в Европе).

Перевод с франц. яз. М. Веревкина (1790 г., Казань), с которого А. Пушкин сделал цикл «Подражания Корану» (стихотворная обработка 33 *сур*).

Впервые перевод с арабского языка сделал (в 1871 г., СПб., изд. СПб., 1995) Д. Богуславский (арабист, генерал, пристав при плененном Шамиле); перевод отличается высокой точностью и литературными достоинствами, однако комментарии основаны на поздней тюркской традиции.

В 1878 г. в Казани арабист Г. Саблуков издал перевод Корана с арабского, выдержавший три издания (1907); перевод добротный, но «оправославленный», комментарии сделаны на основе толкований поздних татарских богословов.

Перевод И.Ю. Крачковского — рабочий подстрочник; подход к Корану как памятнику *устной словесности* определенной среды (фольклорные сюжеты, образы). Новизна методики: контекстный подход, без использования комментариев.

К. Кашталёва: серия статей (*ханиф*, *ислам* и др.) по терминологии Корана (контекстный подход к исследованию лексики).

Перевод Н.-М. Османова основан на персоязычной экзегетической традиции.

Переводы на западные языки: английский — Arberry A.J. (1955, 2 тома), французский — Blachére R. (1947 — перевод, 1959 — введение), немецкий — Paret R. (1966 — перевод, 1971 — комментарии и конкорданс). В двух последних использован контекстный подход с привлечением материалов языковой среды — бедуинской поэзии.

8. Коран как историко-культурный памятник. Уникальность Корана как одного из важнейших источников по истории Аравии: отражение духовной жизни аравитян на переломном этапе их истории, нового религиозного сознания, новой социальной и религиозной лексики.

В коранических сказаниях отразились личность и судьба Мухаммада.

9. Коран как литературный памятник: отражение доисламской словесности, роль языка Корана в реформе арабской письменности, в формировании арабского литературного языка, в эстетическом воспитании художественного вкуса.

Коран в русской и европейской литературе: «Подражания Корану» А.С. Пушкина («смелая поэзия», темы 33 *сур*), произведения И. Бунина, И. Гёте, Р. Рильке.

Экспресс-вопросы:

айа(т), джуз', кари'/курра', ал-кира'а, ал-лаух ал-махфуз, ал-ма'ад, сура, хафтийак, хизб/ахзаб

Экзаменационные вопросы:

Коран как Священное писание мусульман

Коран как историко-культурный памятник

Изучение и переводы Корана в России

Обязательная литература:

Коран. Пер. И.Ю. Крачковского. Предисл. П.А. Грязневича. М., 1983, 1986.

Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991 (статьи: Айа(т), ал-Кира'а, ал-Кур'ан, ал-Ма'ад, ас-Сура).

Ислам. Историографические очерки. М., 1991 (раздел «Коран и коранистика»).

Белл Р. Полностью переработал и дополнил *У. Монтгомери Уотт*. Коранистика: Введение (пер. с англ. яз.). М.–СПб., 2005.

Пиотровский М.Б. Коранические сказания. СПб., 2005; *он же.* Исторические предания Корана. Слово и образ. СПб., 2005.

Тема III. Сунна Пророка («Предания о Мухаммаде») как источник исламского вероучения и права

Краткий план лекции:

1. Определение понятий *ас-сунна* и *ахл ас-сунна*
2. *Хадис* как особая форма передачи знаний
3. Сложение «науки о предании» (*'илм ал-хадис*)
4. Выделение из «науки о предании» самостоятельных отраслей литературы
5. Сложение категории профессиональных собирателей и знатоков *хадис*ов
6. Классификация *хадис*ов
7. Составление сборников *хадис*ов
8. Место ас-Сунны в духовной жизни мусульман
9. Ши'итские предания (*ал-ахбар*)
10. Изучение мусульманских преданий в Европе и в России

Развернутый план лекции:

1. Определение понятий *ас-сунна* («Предания») и *ахл ас-сунна* (сунниты). Классификация суннитов: ал-Аш'ари (ум. в 936 г.), ал-Багдади (ум. в 1037 г., — восемь категорий суннитов, — *ахл ас-сунна ва-л-джама'а*). *Ал-'Амма* и *ал-хасса*.

Ал-Асхаб (*ас-сахаба*) и *ат-таби'ун* — хранители слов и дел Пророка.

Ас-Сунна — Священное предание мусульман.

Ас-Сунна и католическое Священное предание.

2. *Хадис* как особая форма передачи знаний: устная форма, структура (*матн*, *иснад*), запись.

Критика *хадис*ов. Фальсификация *хадис*ов, формальный критерий проверки их достоверности, проверка надежности их передатчиков.

*Хадис*отворчество — адаптация социально-правового и идеологического наследия исламизированных народов.

3. Сложение «науки о предании» (*'илм ал-хадис*) (начало VIII в.). Три школы знатоков «предания»: мединская («хранители традиции», интерес к биографии и военным походам Мухаммада, оппозиция Умаййадам, Ибн Исхак), иракская, сирийская.

Сунниты-«традиционалисты» (*ахл/асхаб ал-хадис, ахл ал-асар*).

4. Выделение из «науки о предании» самостоятельных отраслей литературы:

а) *табакат* («разряды», «поколения» передатчиков *хадис*ов), или *ма'рифат ар-риджал* («сведения о передатчиках *хадис*ов») — особый жанр историко-биографической литературы, в сочинениях этого жанра в алфавитно-хронологическом порядке излагались «биографии» «ученых мужей» (*риджал*) — передатчиков *хадис*ов; «Табакат» Ибн Са'да (845 г.);

б) *та'рих* («хроника») — хроники городов; «Та'рих Багдад» ал-Хатиба ал-Багдади (ум. в 1071 г.).

5. Сложение категории профессиональных собирателей и знатоков *хадис*ов (*мухаддисун*). Странствия в поисках *хадис*ов (*талаб ал-хадис*), устная форма накопления (десятки тысяч по памяти, свиток в 87 локтей), огромный объем переписанных рукописей (Ибн Манда в 1005 г. 40 вьюков книг, 1700 новых *хадис*ов), 1000 «учителей».

*Мухаддис*ы — важнейшая категория ученных: хроники сообщали даты их смерти и фантастические истории об их памяти (десятки тысяч *хадис*ов с *иснад*ами).

Семь методов получения и передачи знания (*ал-кира'а 'алайхи*, *ал-имла'*, *ас-сама'* и т.д.).

Ал-Иджаза («разрешение») — право на передачу и преподавание *хадис*ов.

Практика сбора и изучения *хадис*ов по книгам: «Китаб ал-агани» Абу-л-Фараджа ал-Исфахани (ум. в 967 г.).

Выработка терминологии (*истилахат*, *мусталахат*), методологии («теории») *хадис*а (*усул ал-хадис*).

6. Классификация *хадис*ов:

по степени надежности передатчиков в *иснад*е (*‘адил*, *сика*, *сабит*, *хафиз*): *сахих* («достоверный», «правильный»), *хасан* («хороший»), *да‘иф* («слабый»);

по качеству самого *иснад*а: *муснад* («подкрепленный», с непрерывной цепочкой передатчиков), *муттасил* («связный»), *мункати‘* («разорванный»), *мурсал* («неприкрепленный»);

по первоисточнику: *марфу‘* («восходящий к Пророку»), *маукуф* («восходящий к сподвижнику»), *макту‘* («восходящий к *табиʻ*у»).

7. Составление сборников *хадис*ов (*джами‘*).

Типы сборников (по способу организации материала):

муснад: по *именам* самых ранних передатчиков (*‘ала ар-риджал*). «Муснад» Абу Да’уда ат-Тайалиси (ум. в 819 г., 2767 *хадис*ов), Малик б. Анас (ум. в 795 г.): ал-Муватта’ (1700 *хадис*ов), Ахмад б. Ханбал (ум. в 855 г.): Муснад (3000 *хадис*ов);

мусаннаф: по *предметам*/темам (*‘ала ал-абваб*, — практическое применение *хадис*ов в юриспруденции): ал-Бухари (ум. в 870 г.). Джами‘ ас-Сахих (7250 *хадис*ов из 600 тыс.) — сборник нового типа: критический отбор, широкая тематика, запланированные главы и разделы (97 «книг»). Муслим (ум. в 875 г.) Джами‘ ас-Сахих (12 тыс. *хадис*ов из 300 тыс.). По такому же принципу составлены сборники *хадис*ов Ибн Маджи (ум. в 886 г.), «Китаб ас-сунан» Абу Да’уда ас-Сиджистани (ум. в 888 г., — около 4800 *хадис*ов), «Китаб ас-сунан» Мухаммада ат-Тирмизи (ум. в 892 г.) и ан-Наса’и (829–915).

Из этих «Шести книг», признанных «каноническими» сборниками *хадис*ов, наибольшую популярность в мусульманском мире приобрели «Два ас-Сахиха» — ал-Бухари и Муслима.

«Сороковники» (*арба‘ун*).

8. Место ас-Сунны в духовной жизни мусульман.

Ас-Сунна как исторический источник (несмотря на фальсификацию *хадис*ов, анахронизмы): материалы по истории раннего ислама, самые ранние формы и жанры исторической литературы на арабском языке (Сира, ал-Магази), породившие историко-биографическую литературу (Табакат, Та’рих).

Составление свода преданий (*ас-сунна*) — важное литературное явление. На основе этого свода сформировалась обширная богословско-правовая литература.

Ас-Сунна как источник исламского вероучения (вопросы веры, греха, наказания, религиозные обязанности, эсхатологические представления и т.д.).

Ас-Сунна — легитимный способ и норма толкования Корана.

Ас-Сунна — источник мусульманского права: освящение авторитетом Пророка заимствованных правовых норм, выведение новых правовых, этических, социальных норм, формирование религиозного культа.

Ас-Сунна — отрасль мусульманского богословия.

Ас-Сунна — орудие в идеологической борьбе.

Ас-Сунна регламентирует быт, религиозную практику, социальное поведение, образование (предмет преподавания).

9. Ши‘итские предания (*ал-ахбар*).

«Вопросы» (*маса’ил*) и «ответы» (*джавабат*). Записи непосредственно слов ши‘итских *имам*ов без комментариев, из 400 таких «сборников»-записей отобрали «оригиналы» (*асл*). Самый ранний и наиболее известный — сборник Джабира ал-Джу‘фи (ум. в 745 г. в ал-Куфе). Материал не систематизирован, не классифицирован, но сборник пользовался авторитетом в течение веков.

«Дополнения» последующих *имам*ов и их «обрастание» комментариями, сложение «*хадис*ной» литературы ши‘итов.

Высказывания ши‘итских *имам*ов (*ахбар*), группировка материала по *имам*ам. Четыре «канонических» сборника ши‘итских преданий. «Ал-Кафи фи ‘илм/усул ад-дин» ал-Кулини (ум. в 941 г.) из Кумма — самый ранний и самый авторитетный сборник ши‘итских преданий: 16 тыс. преданий, расположенных по именам *имам*ов.

Предметно-тематические сборники ши‘итских преданий. Материал организован по тематическому принципу (паломничество, пост и т.д.), разделен на главы, которые превращались порой в самостоятельные «книги», отдельные трактаты. Китаб ан-навадир («Редкие хадисы») — самое распространенное название ши‘итских сборников такого типа.

Хадис (*ахадис*) и *хабар* (*ахбар*). Признание ши‘итами *хадис*ов, восходящих только к Пророку и тем сподвижникам, которые не поносили ‘Али (как ‘А’иша).

Ши‘итские биобиблиографические сборники: Китаб ар-риджал, или Ма‘рифат ар-риджал («Сведения о передатчиках преданий»), и ал-Фихрист («Указатель», «Список») — сведения о сподвижниках *имам*ов, сгруппированных по *имам*ам.

10. Изучение мусульманских преданий в Европе и в России.

Научная критика *хадис*ов как исторического источника, их датировка.

«Concordance» A.J. Wensinck'a — международный проект по составлению указателя ко всему корпусу *хадис*ов.

Переводы сборников *хадис*ов (В. Нирша. Перевод «Джами' ас-Сахих» ал-Бухари).

Экспресс-вопросы:

ал-'амма, ал-асхаб/ас-сахаба, ахл ал-асар, ахл ал-джама'а, ахл ас-сунна, ахл/асхаб ал-хадис, да'иф, ал-джама'а, ал-иджаза, 'илм ал-хадис, ал-имла', иснад, макту', ма'рифат ар-риджал, марфу', матн, маукуф, мункати', мусаннаф, муснад, муттасил, мухаддис(ун), риджал, сабит, ас-сама', сахих, сика, ас-сунна, табакат, ат-таби'(ун), талаб ал-хадис, та'рих, усул ал-хадис, хабар/ахбар, хадис/ахадис, хасан, ал-хасса, хафиз

Экзаменационные вопросы:

Ас-Сунна как Священное предание мусульман

Ас-Сунна как исторический источник

«Канонические» сборники суннитских преданий

Ши'итские предания (*ал-ахбар*)

Обязательная литература:

Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991 (статьи: ас-Сунна, Хадис, 'Илм ал-хадис).

Ислам. Историографические очерки. М., 1991 (раздел «Хадисы и хадисная литература»).

Хрестоматия по исламу. Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М., 1994.

Бертон Дж. Мусульманское предание: введение в хадисоведение. Пер. с англ. М.–СПб., 2006.

Тема IV. Мусульманское право (*ал-фикх*): источники, методология, школы

Краткий план лекции:

1. Эволюция и двойственность понятия *ал-фикх*
2. *Ал-Фикх*-юриспруденция
   - 2.1. Предмет *ал-фикх*а — две категории норм: *ал-'ибадат* и *ал-му'амалат*
   - 2.2. Две школы *ал-фикх*а: *асхаб ар-ра'й* и *асхаб ал-хадис*
   - 2.3. Источники, или «корни», мусульманского права (*усул ал-фикх*)
   - 2.4. *Ал-Фикх* и «теоретическое» (спекулятивное) богословие (*'илм ал-калам*)
   - 2.5. Сложение догматико-правовых школ (*мазхаб*ов)

3. Мусульманское право в широком понимании
   3.1. Отрасли *ал-фикх*а-права:
      а) личный статус
      б) уголовное (*деликтное*) право
   3.2. Изменения в *ал-фикх*е-праве во 2-й половине XIX в.
   3.3. Современное состояние *ал-фикх*а-права. Шари‘атские суды
4. Догматико-правовые школы
   4.1. Ханафиты
   4.2. Маликиты
   4.3. Шафи‘иты
   4.4. Ханбалиты
   4.5. Джа‘фариты

Развернутый план лекции:

1. Эволюция и двойственность понятия *ал-фикх*.

Двойственность *ал-фикх*а: умозрительная доктрина и комплекс норм поведения (мусульманское право в широком понимании):

ал-фикх-юриспруденция (умозрительная доктрина о правилах поведения);

ал-фикх-право (мусульманское право в широком смысле как комплекс социальных норм, норм поведения).

Отсутствие в раннем мусульманском обществе (VII–IX вв.) четкого различия между религиозной общиной и государством.

Эволюция понятия *ал-фикх*: «знание вообще» (син. *‘илм*), «знание религиозного закона» (*аш-шари‘а*), «правовая казуистика» (применение норм религии и права к частным случаям). Отсюда *фукаха’*/*факих*и — профессиональные знатоки религиозного закона и теологи-юристы одновременно, зародыши духовного сословия.

Религиозный закон (*аш-шари‘а*) и мусульманское право.

Мусульманское право и взаимодействие в нем религиозного и собственно юридического начал.

2. *Ал-Фикх*-юриспруденция.

Специфика *ал-фикх*а: решение *практических* вопросов иррациональными методами.

2.1. Предмет *ал-фикх*а — две категории норм:

ал-‘ибадат — отношения верующего с Аллахом, «практическое» вероучение, культ, религиозные обязанности, пять «столпов ислама»;

ал-му‘амалат — отношения между людьми, конфессиями, государствами.

Формирование *ал-фикх*а.

2.2. Две школы *ал-фикх*а: *асхаб ар-ра'й* и *асхаб ал-хадис*.

Иракско-сирийская школа: «сторонники независимого суждения», «личного мнения» (*асхаб ар-ра'й*), предпочитавшие решать правовые вопросы на основе собственного мнения, а не только Корана и ас-Сунны.

Объективные обстоятельства развития школы «независимого суждения» в ал-'Ираке и Сирии:

недостаточное владение всем комплексом *хадис*ов;

личный авторитет 'Али и 'Абд Аллаха б. Мас'уда (уполномоченный Пророка в ал-Куфе в качестве законоучителя и *кади*), отдававших предпочтение такому методу перед ранними авторитетами;

высокий уровень владения приемами формальной логики (регионы с более развитыми религиозными системами).

Авторитеты школы *асхаб ар-ра'й*: Абу Ханифа (ум. в 767 г.) в ал-'Ираке, позже Малик б. Анас (ум. в 795 г.) в ал-Хиджазе.

Обвинение ханафитов и маликитов в пренебрежении «практикой Мухаммада» (*хадис*ами), в произвольных решениях, ведущих к отходу от «духа ислама». Руководствуясь доводами разума и общественной пользой, *асхаб ар-ра'й* допускали иногда отход от буквального понимания Корана и ас-Сунны, но их «рационализм» ограничивался наличием «аналогии» (*ал-кийас*) в этих источниках.

Мадинская школа: «сторонники предания», «традиционалисты» (*асхаб ал-хадис*), противники всякого рода «новшеств» и умозрительного метода в вопросах религии и права.

Первоначально это — *факих*и и *мухаддис*ы мадинской школы, находившиеся в оппозиции к Умаййадам, отошедшим от теократии. Принцип «сторонников предания»: только божественный закон имеет обязательную силу, а не рассудочное мнение. *Ал-Иджтихад* — суть различия между *асхаб ар-ра'й* и *асхаб ал-хадис*.

Фальсификация *хадис*ов — результат маскировки рассудочного метода и *ал-кийас*а.

Споры и стычки по вопросам обрядовой и правовой практики и догматики привели «непримиримых» к компромиссу — к признанию *ал-кийас*а («суждение по аналогии») и *ал-иджма'* («единодушное согласие общины») источниками *ал-фикх*а, применение которых, однако, они ограничили и исключили умозрительный метод в толковании Корана. Школа «буквалистов»-захиритов (IX в.).

2.3. Источники, или «корни», мусульманского права (*усул ал-фикх*): ал-Кур'ан, ас-Сунна, *ал-кийас, ал-иджма'*; классификация, методология (*'илм ал-усул*). «Ар-Рисала» аш-Шафи'и (ум. в 820 г.): определение основных понятий *ал-фикх*а.

Ал-Кийас — категория независимого суждения (*ар-ра'й*), один из методов рационалистического исследования правовых вопросов. В его основе — логика Аристотеля, которую широко использовали римско-византийские юристы.

«Суждение по аналогии» строится на тексте Корана и ас-Сунны (*ал-кийас аш-шар'и*) или на известном и достоверном факте (*ал-кийас ан-накли*).

По возможности «сопоставления» *ал-кийас* делится на «явный» (аналогия очевидная) и «скрытый», когда аналогия обнаруживается только при логическом анализе.

Обязательные элементы *ал-кийас*а.

Изощренность и эрудиция — профессиональные качества, которыми должны были обладать *факих*и, выносившие решения методом *ал-кийас*а. Ограничение применения *ал-кийас*а на практике (во избежание принятия абсурдных решений).

Широкое применение «личного мнения» (*ар-ра'й*) и «суждения по аналогии» таило опасность разногласий в мусульманской общине. Ограничителем *ал-кийас*а (как третьего источника права) стала *ал-иджма'* — «единодушное мнение (решение) религиозных авторитетов» (четвертый источник, или «корень»).

2.4. *Ал-Фикх* и «теоретическое» (спекулятивное) богословие (*'илм ал-калам*) — две стороны разработки *шари'ат*а, где *'илм ал-калам* — идейная основа. Окончательное формирование *ал-фикх*а-юриспруденции как самостоятельной дисциплины (первая половина X в.). Совпадение идейно-теоретических посылок обеих дисциплин и острое соперничество между их представителями.

Понимание *ал-фикх*а как «науки о ветвях» (*'илм ал-фуру'*) — науки о «практических» нормах *шари'ат*а (*ал-'ибадат* и *ал-му'амалат*).

2.5. Сложение догматико-правовых школ (*мазхаб*ов) суннитов (ханафиты, маликиты, шафи'иты, ханбалиты) и ши'итов (джа'фариты, зайдиты, исма'илиты). Теоретическое признание их «каноническими» и равноправными с допустимым переходом из одной школы в другую. Аналогия: католические богословские школы средневековья (сторонники Августина, Фомы Аквинского др.).

Ал-Иджтихад и *ат-таклид* («подражание авторитетам»). Закрытие «ворот *ал-иджтихад*а» (вторая половина X в.), следование авторитетам. Систематизация, комментирование, составление «сокращений».

Сборники *фатв* (прецедентных норм, сгруппированных по предметам) и их содержание («универсальные» — религиозные обряды, ритуалы, прием пищи и т.д.; «тематические» — организация власти, судопроизводство, финансы и т.д.).

3. Мусульманское право в широком понимании.

Выделение из общего комплекса норм юридических правил, т.е. превращение их в действующие нормы права.

Противоречивость норм *ал-фикх*а-права (между и внутри *мазхаб*ов).

3.1. Отрасли *ал-фикх*а-права:

личный статус: нормы семейно-брачных отношений и наследования — наиболее развитая отрасль *ал-фикх*а; влияние местных обычаев; особенности ши‘итского права (временный брак);

уголовное (*деликтное*) *право*: деление наказаний за правонарушения на затрагивающие «права Аллаха» (*хукук Аллах*), затрагивающие права отдельных лиц (*ал-кисас*, *ад-дийа*) и неопределенные (по усмотрению судьи).

Гражданское право (*ал-му‘амалат* в узком значении), государственное право (*ал-ахкам ас-султанийа*), международное право (*ас-сийар*).

Специфика судопроизводства: единоличное решение судьи, приоритет свидетельских показаний.

3.2. Изменения в *ал-фикх*е-праве во 2-й половине XIX в. (влияние западноевропейского законодательства).

3.3. Современное состояние *ал-фикх*а-права:

*шари‘ат*ские суды (брачно-семейные отношения, личный статус, наказания и т.д.);

правовой (юридический) характер культовых и религиозных обязанностей;

современные законодательства (конституции) мусульманских стран основаны на нормах *ал-фикх*а, классических трудах по *ал-фикх*у-юриспруденции.

4. Догматико-правовые школы.

4.1. Ханафиты. Абу Ханифа (ум. в 767 г.), родом из ал-Куфы, из семьи богатого иранца, торговца шелком. Получил прекрасное образование, возглавлял богословский кружок, авторитетный *факих* ал-Куфы и ал-Басры.

Подвергался преследованиям за отказ заниматься государственной службой, бежал в Макку, по возвращении (при халифе ал-Мансуре) вновь отказался занять в новой столице высокую должность, за что был посажен в тюрьму и публично высечен плетьми за отказ сотрудничать с властями.

Начало письменной традиции: первое сочинение по *догматике* ал-Фикх ал-акбар, или Асл ат-таухид («Основа», или «Сущность единобожия»), в котором Абу Ханифа сформулировал основные положения исламской догматики (единобожие, божественные атрибуты, Коран, пророчество, свобода воли, вера, воздаяние, праведность и т.д.). Полемическая направленность сочинения: борьба против взглядов мурджиитов и му‘тазилитов.

Метод Абу Ханифы: *ар-ра’й*, *ал-иджтихад*, *ал-кийас*, принцип «наилучшего», «наибольшей пользы» (*ал-истихсан*, одна из категорий *ар-ра’й*), допускающий отмену предыдущего решения по аналогии.

Особенности *мазхаб*а ханафитов:

ас-Сунна — независимый источник права, но при тщательной проверке *хадис*ов («достоверная» *сунна*);

региональная *ал-иджма‘* (признание «единодушного мнения» предшественников-передатчиков достоверных *хадис*ов, но при решении новых вопросов возможно возникновение «региональной» *ал-иджма‘*);

признание разных способов выражения *ал-иджма‘* (гласное обсуждение, молчаливое согласие, отсутствие возражения);

ал-иджма‘ как источник правотворчества (другие *мазхаб*ы признавали ее лишь источником правового материала);

широкое применение *ал-кийас*а (на любом материале, но с логическим обоснованием) и норм обычного права (*‘адат* и *‘урф*): Абу Ханифа обосновал возможность использовать нормы обычного права, приспосабливая жесткие рамки религиозного закона (*шари‘ат*а) к местным условиям, к практическим потребностям общества;

послабления в быту, сохранение старинных обычаев (в частности, тюрков-кочевников);

терпимость к иноверцам.

Гибкость и удобство *мазхаб*а и для светских властей, и для кочевников (возможность сохранения своих патриархальных обычаев) способствовали его быстрому распространению.

Золотая орда (*хан*ы), Османская империя (судьи/*кадии*, *шайху-л-ислам*).

Регионы распространения *мазхаб*а: Балканы, Турция, Северный Кавказ, Крым, Поволжье, Центральная Азия (тюрки-уйгуры) до Китая, Индонезия.

4.2. Маликиты. Мадинская школа. Малик б. Анас (ум. в 795 г.), родом из ал-Мадины, торговец шелковыми тканями, самый авторитетный *факих* и духовный руководитель ал-Мадины. За отказ от сотрудничества с властями (отстаивал принцип «клятва по принуждению — не действительна») был подвергнут телесному наказанию.

Принципиально не участвовал в диспутах («наука — это не драка между петухами и баранами»).

Автор «канонического» сборника преданий (по правовым темам) ал-Муватта', в котором заложены основные принципы маликитского *мазхаб*а. Свод не раз перерабатывался и дополнялся (ал-Мудаввана, ал-Мудаввана ал-кубра).

Маликиты — строгие приверженцы предания (*асхаб ал-хадис*, *ахл ас-сунна*), отвержение рассудочного (аллегорического) толкования (*ат-та'вил*), признание «независимого суждения» (*ар-ра'й*).

Особенности *мазхаб*а:

Коран и ас-Сунна — единый источник (*ан-насс*) вероучения и права;

ас-Сунна не подлежит интерпретации в тех *хадис*ах, которые восходят к мадинским сподвижникам Мухаммада;

ал-иджма' — только мадинских сподвижников Мухаммада;

ал-кийас — только как *технический прием* для сопоставления с *ан-насс*;

принцип «предпочтительного решения», «общественного интереса» (*ал-истислах*), если он не противоречит *ан-насс*.

Регионы распространения *мазхаб*а: средневековая Андалусия; господствующее положение: Северная Африка (ал-Магриб — Алжир, Тунис, Марокко), Западная Африка, Ливия, Кувайт, ал-Бахрайн; большие общины в Судане, Верхнем Египте.

4.3. Шафи'иты. Аш-Шафи'и (ум. в 820 г.), курайшит, родом из Палестины, после смерти родителей жил у знатных родственников в Макке. Учился в ал-Мадине, у Малика б. Анаса, который взял его на полное содержание и в помощники себе. По возвращении в Макку был назначен правителем в Наджран (Ю. Аравия), но за близость к зайдитскому *имам*у выслан в Ракку (резиденция халифа). В конце жизни уехал в ал-Кахиру, умер там же, его могила была и остается объектом паломничества.

В 35 лет аш-Шафи'и выступил в Багдаде и Макке как независимый *муджтахид* со своим *мазхаб*ом: объединение некоторых принципов ханафитов и маликитов, снятие противоречий между ними, упрощение.

Аш-Шафи'и — первый систематизатор источников права (*усул ал-фикх*, или '*илм ал-усул*), автор семитомного труда об основах *ал-фикх*а «Китаб ал-умм», сборника *хадис*ов «ал-Муснад» и специального «Послания» об основах права — «ар-Рисала фи 'илм ал-усул», в котором он изложил методологию (теорию) права: разграничение, соотношение и соподчинение его источников, значение каждого из 4 «корней» (*ал-усул*).

Влияние взглядов и трудов аш-Шафи‘и на дальнейшую разработку мусульманского права. Его ученики: Ахмад б. Ханбал, Да’уд аз-Захири, ат-Табари.

Особенности *мазхаб*а:

Коран и ас-Сунна — единый источник, но *ас-сунна* лишь дополняет Коран и не дает параллельный материал для сравнения;

строгие рамки *ал-кийас*а (исключение принципа *ал-истихсан*, ведущего к субъективности);

ал-иджма‘ — только *муджтахид*ов-мадинцев и как дополнение к основным источникам;

компромисс между учениями ханафитов и маликитов (ближе к последним);

упрощенность (принятие суждения по *прямой* аналогии, отказ от сложного логического анализа [Абу Ханифа], требующего глубокого исследования *хадис*ов).

Быстрое распространение *мазхаб*а: Сирия, ал-‘Ирак, ал-Хиджаз, Египет; в настоящее время господствует в Сирии, Ливане, Палестине, Иордании; много последователей в ал-‘Ираке, Пакистане, Малайзии, Индонезии (Ява, Суматра), Ю. Аравии; основная масса суннитов в Иране и в ал-Йамане.

4.4. Ханбалиты. Ахмад б. Ханбал (ум. в 855 г., Багдад) — глава-эпоним религиозно-политического движения и догматико-правовой школы, ученик аш-Шафи‘и. При ал-Ма’муне (813–833), во времена «испытания» (*ал-михна*) подвергся гонениям (два года просидел в тюрьме) и бичеванию за отказ признать сотворённость Корана (тезис му‘тазилитов). Символ «традиционалистов» (*асхаб а-хадис*), «спаситель ислама от нововведений» (*ал-бид‘а*).

Ахмад б. Ханбал как провокатор: доносы на му‘тазилитов, составление списка активных му‘тазилитов Багдада и ал-Басры, инициатор прямых выступлений против му‘тазилитов и прочих сторонников *ал-калам*а. Гонения на последних со стороны властей. Фанатизм ханбалитов.

Ахмад б. Ханбал — один из главных систематизаторов традиционалистского вероучения. Его концепция «традиционной» веры: возврат к «чистоте» ислама, борьба с «недопустимыми новшествами» (*ал-бид‘а*). Причина кризиса в обществе — спекулятивная теология (*ал-калам*).

Новая концепция ас-Сунны: абсолютная вера (*би-ла-кайфа*) в достоверность *хадис*ов, ас-Сунна толкует Коран, идея «очищения» ислама через ас-Сунну. Элитарность (*ал-хасса*) «традиционалистов» (*ахл ас-сунна*) как главных хранителей ас-Сунны и веры.

Особенности *мазхаб*а:

простота и доступность догматических представлений;

ограничение применения *ал-кийас*а (только в исключительных случаях);

ал-иджма‘ — только первое поколение сподвижников Пророка и «последователей» (*ат-таби‘ун*);

абсолютное отрицание рационалистических методов толкования догматов веры, рационалистических решений (свободы мнений) в вопросах религии;

безусловное соблюдение религиозных предписаний и обрядов.

Социальная активность ханбалитов, смуты, поддержка в низах (простота и понятность лозунгов, прагматизм).

Превращение религиозно-политического движения ханбалитов в догматико-правовую школу (начало XI в.). Ибн Таймийа (ум. в 1328 г.).

Буквализм, примитивизм, фанатизм, оторванность права от жизни — причины упадка школы.

Ханбалитские идеи «очищения/обновления» в новое время. Ваххабиты — духовные наследники (преемники) ханбалитов, официальная школа в Саудовской Аравии. «Ассоциация братьев-мусульман».

4.5. Джа‘фариты. Джа‘фар ас-Садик (ум. в 765 г.) как эпоним религиозно-правовой школы ши‘итов-имамитов (*ал-мазхаб ал-джа‘фари*).

Ахбариты (*ал-ахбарийа*, *ахбарийун*) и усулиты (*ал-усулийа/усулийун*). Борьба между ними.

Мазхаб ал-ахбар («традиционалисты»): предания (*ал-ахбар*) со слов ши‘итских имамов — единственный источник религиозного знания и права. Ал-Кулини (ум. в 941 г.), Ибн Бабуйа ас-Садук (ум. в 991 г.).

Мазхаб ал-усул («рационалисты»): признание четырех источников, или «корней», права — Коран, ас-Сунна, *ал-иджма‘*, *ал-‘акл* (разум).

Влияние шафи‘итской методологии (*‘илм усул ал-фикх*) и теологических принципов (*усул ад-дин*) му‘тазилитов на выработку имамитами-«рационалистами» ал-‘Ирака (ал-Муфид, ум. в 1022 г., аш-Шариф ал-Муртада, ум. в 1044 г., аш-Шайх ат-Туси, ум. в 1067 г.) своей, джа‘фаритской методологии права.

Своды ши‘итских преданий.

Четыре «источника» (*ал-усул ал-арба‘а*) джа‘фаритского *мазхаб*а.

«Ал-Кафи фи ‘илм/усул ад-дин» ал-Кулини (16 тыс. преданий). В разделе основных догматов ислама (ал-Усул) вслед за Китаб ат-таухид («Книга о единобожии») отдельно выделена глава Китаб ал-худжжа («Книга о доказательстве»), посвященная теории *имамат*а.

«Ман ла йахдуруху ал-факих» (свыше 9 тыс. преданий) *факих*а из Хурасана Ибн Бабуйи ас-Садука, «ат-Тахзиб» (более 13 тыс. преданий) и «ал-Истибсар» (более 5,5 тыс. преданий) аш-Шайха ат-Туси.

Сбор и систематизация ши‘итских преданий в последующие века.

Выработка правовых доктрин ахбаритов и усулитов.

Влияние трудов имамитов-*мутакаллим*ов и шафи‘итов на разработку методологии джа‘фаритского *мазхаб*а: методы извлечения доказательств (*истинбат*) и определение «разделов методологии» (*аббаб ал-усул*).

Важный этап в развитии джа‘фаритского *мазхаб*а и в отношениях между ахбаритами и усулитами — применение джа‘фаритскими *факих*ами принципа *ал-иджтихад*а для вынесения решения (суждения) на основе аргументов Шари‘ата (Ибн ал-Мутаххар, ум. в 1325 г.). В отличие от ранних имамитов (в частности, аш-Шайха ат-Туси), отрицавших *ал-иджтихад* и *ал-кийас*, Ибн ал-Мутаххар использовал *ал-иджтихад* как средство, дисциплинирующее рассуждения на основе Шари‘ата, и рассматривал его как прерогативу *‘улама’* (в отличие от *иджтихад*а «обремененных религиозной обязанностью» — *ал-мукаллафун*). Отсюда *муджтахид*ы как заместители *имам*ов.

Формирование религиозно-правовой доктрины усулитов в условиях острого соперничества с «традиционалистами»-ахбаритами. Упрочение позиций ахбаритов в Иране в XVII в. Мухаммад ал-Астарабади (ум. в 1624 г.) — основатель поздней ахбаритской школы. Резкая критика «новшеств» усулитов в области *усул ал-фикх* и *усул ад-дин*. Основной тезис ахбаритов: *имам*ы — интерпретаторы *аш-шари‘ат*а, отсюда «предания» (*ал-ахбар*) с их слов — ключ к пониманию очевидного в Коране и ас-Сунне (*хадис*ах) и суждений разума.

Восстановление авторитета школы усулитов. Ага Бакир Бихбихани (1706–1783, Карбала) — обоснование законности спекулятивных рассуждений *муджтахид*ов и опровержение тезиса о «закрытии» «ворот *ал-иджтихад*а».

Преобладание усулитов в Иране в XIX в.

Особенности религиозно-правовой доктрины усулитов:

ал-иджма‘ — единодушное мнение группы имамитских *муджтахид*ов, выражающих мнение «непогрешимого скрытого» *имам*а;

ал-‘акл (разум) — четвертый источник джа‘фаритского *мазхаб*а, средство осуществления *ал-иджтихад*а и раскрытия мнения *имам*а; разработка четырех практических принципов обращения к разуму;

недопустимость *ат-таклид*а («подражания»: вера есть следствие доказательства, а не следствие «подражания», осуждённого в Коране и ас-Сунне) в вопросах «основ» (*ал-усул*) вероучения и права (единобожие, посланничество, *имамат*), допустимость его лишь в частных вопросах (*ал-фуру‘*).

Основные отличия *мазхаб*а джа‘фаритов от суннитских *мазхаб*ов:

джа‘фариты отвергают *ал-кийас*;

в ас-Сунне признают только те *хадис*ы, которые передаются со слов *ахл ал-байт*;

джа‘фариты-усулиты считают врата *ал-иджтихад*а открытыми, что способствовало развитию методологии джа‘фаритского *мазхаб*а, позволяло быстро реагировать на события меняющегося мира;

допустимость временного брака (*мут‘а*) и «благоразумного скрывания своей веры» (*ат-такийа*).

Экспресс-вопросы:

абваб ал-усул, ‘адат, асхаб ар-ра’й, асхаб ал-хадис, ал-ахбар, ахбариты/ал-ахбарийа, ал-ахкам ас-султанийа, ахл ас-сунна, ал-бид‘а, джа‘фариты/джа‘фарийа, зайдиты, ал-‘ибадат, ал-иджма‘, ал-иджтихад, ‘илм ал-усул, ‘илм усул ал-фикх, ‘илм ал-фуру‘, истинбат, ал-истислах, ал-истихсан, кади, ал-калам, ал-кийас, ал-кийас ан-накли, ал-кийас аш-шар‘и, ал-кисас, мазхаб, мазхаб ал-ахбар, мазхаб ал-усул, маликиты/маликийа, ал-му‘амалат, ал-мукаллафун, мурсал, мут‘а, ан-насс, ар-ра’й, ас-сийар, ас-сунна, ат-та’вил, ат-такийа, ат-таклид, ‘урф, ал-усул, ал-усул ал-арба‘а, усул ад-дин, усул ал-фикх, усулиты/ал-усулийа, факих/фукаха’, фатва, ал-фикх, ал-фикх ал-джа‘фари, ал-фуру‘, ханафиты/ ханафийа, ханбалиты/ханабила, хукук Аллах, шайху-л-ислам, аш-шари‘а, шафи‘иты/шафи‘ийа

Экзаменационные вопросы:

Мусульманское право в системе ислама

Источники мусульманского права

Двойственная природа мусульманского права: *ал-фикх*-юриспруденция и *ал-фикх*-право, *усул ал-фикх* и *фуру‘ ал-фикх*

Догматико-правовые школы (*мазхаб*ы) ислама

Обязательная литература:

Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991 (статьи: Абу Ханифа, Ахмад б. Ханбал, ал-Джа‘фарийа, ал-Иджма‘, ал-Кийас, Малик б. Анас, ал-Маликийа, Усул ал-фикх, ал-Фикх, ал-Ханабила, ал-Ханафийа, аш-Шафи‘и, аш-Шафи‘ийа).

Мец А. Мусульманский Ренессанс. М., 1973, 179–197.

Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право. М., 1986.

Тема V. Исламское вероучение. Пять «столпов веры» (*аркан ал-ислам, ал-аркан ал-хамса*)

Краткий план лекции:

1. Вероучение первоначального ислама
2. Сложение учения о пяти «столпах веры»
   2.1. *Аш-Шахада* (символ веры)
   2.2. *Ас-Салат* (*намаз*, — ежедневная пятикратная нормативная молитва)

2.3. *Ас-Саум* (пост в месяц рамадан)
2.4. *Аз-Закат* («очистительный» налог)
2.5. *Ал-Хаджж* — «великое» паломничество в Макку
2.6. *Ал-Джихад* (борьба за веру — неписаная религиозно-нравственная обязанность)

Развернутый план лекции:

Два уровня исламского вероучения:
религиозная практика, ритуальные и обрядовые предписания, правила культа и исполнения религиозных обязанностей (*ал-'ибадат* и *ат-та'ат*);
догматика (*ал-'ака'ид*), догматическая (*'илм ал-'ака'ид*) и спекулятивная теология (*'илм ал-калам*).

1. Вероучение первоначального ислама.
Специфика ислама как религии. Неразделенность религии и права, догматики и ритуала. Понятие *ал-ислам* и его соотношение с понятиями *ад-дин* («религия») и *ал-иман* («вера»).
Шари'ат (*аш-шари'а*) как совокупность идеологических принципов, правовых норм, религиозных обязанностей и морально-этических предписаний.

2. Сложение учения о пяти «столпах веры» (*ал-аркан ал-хамса*, или *аркан ал-ислам*): *аш-шахада* («исповедание веры»), содержащая в себе два основных догмата ислама — «исповедание единобожия» (*ат-таухид*) и признание пророческой миссии Мухаммада (*ан-нубувва*); *ас-салат* (нормативная молитва); *ас-саум* (пост); *аз-закат* (обязательная милостыня); *ал-хаджж* (паломничество).
Учение о джихаде (*ал-джихад*) как моральной и религиозной обязанности.
Преобладание ритуальных и моральных предписаний над догматами исламского вероучения.
Культ «святых» в исламе.

2.1. *Аш-Шахада* — свидетельствование исповедания веры, символ исламской веры, произнесение слов «Нет бога, кроме Аллаха, Мухаммад — посланник Аллаха!». Ши'иты добавляют: *ва-'Али — валийу-л-Лахи* («'Али — угодник Аллаха!»).
Произнесение формулы *аш-шахад*ы в присутствии судьи и двух благочестивых мусульман (мужчин) — акт принятия ислама.
В *аш-шахад*е заложены два принципиальных положения (два зерна), ставших двумя основными догматами ислама — признание един-

ства и единственности Аллаха (учение о единобожии, *ат-таухид*) и признание пророчества и пророческой миссии Мухаммада (*ан-нубувва*). Связь ритуала и догматики.

Первоначально *аш-шахада* — молитвенный и различительный возглас, как боевой клич; павший в бою против врагов ислама с *аш-шахад*ой на устах — *шахид* («мученик»). По представлениям, *шахид*ам прощаются все земные грехи, они не нуждаются в омовении перед захоронением и сразу попадают в рай, минуя чистилище (*ал-барзах*), там они получат место близ трона Аллаха. Смерть в борьбе за веру — единственно верный путь в рай (во всех прочих заслугах сомневались даже «божьи угодники»-суфии). Военную ценность (храбрость, бесстрашие, самоотверженность) этого положения признал главный противник мусульман X в. император Никифор. По примеру мусульман он хотел провозгласить «мучениками» всех павших в бою с «неверными», однако церковь отклонила это из-за своей неприязни к императору на почве финансовых разногласий. Вера в вечную потустороннюю жизнь порождала самоотверженную храбрость мусульман в бою во время ирано-иракской войны: 15-летние мальчики-иранцы с деревянными «ключами от рая» смело шли в бой против иракцев, а родственников погибших оповещали не соболезнованием, а поздравлением.

Ныне *шахид*ами считают всех погибших насильственной смертью (стихии, эпидемии, землетрясения, катастрофы и т.д.). Во время войны в Таджикистане *шахид*ами признавали павших с обеих сторон.

В ши‘итском исламе ореолом «святости» наделены ши‘итские *имам*ы как погибшие насильственной смертью, а их могилы (*машхад*ы) стали объектами почитания и паломничества (*зийара*). Ал-Хусайн (убит в Карбале) — «величайший мученик» ши‘итского ислама.

Распространение в исламе культа мученичества и святости.

Аш-Шахада — элемент молитвы, постоянно повторяющийся в ходе моления.

2.2. *Ас-Салат* (*намаз*) — ежедневная пятикратная обязательная (нормативная) молитва.

Формулы, порядок, время молитвы, некоторые движения и позы во время молитвы сложились как подражание молитвенным позам и движениям Мухаммада, закрепленное в памяти мусульман.

Единообразие молитвы отрабатывалось на практике более полутора столетия, пока все элементы молитвенного цикла не были сведены воедино и закреплены *письменно* в трудах Мухаммада аш-Шайбани (ум. в 805 г.).

Нормативная (уставная) молитва — единственное предписание, не подлежащее пренебрежению и замене-компенсации (в противном случае — неверие).

*Рак'ат*ы — основа молитвы (разное число), цикл молитвенных поз и коленопреклонений (повторяют за *имам*ом).

Намерение (*нийа*), омовение малое (*вуду'*) (бассейн с проточной водой) и полное (*гусл*).

Снятие обуви (босиком, ши'иты допускают обтирание обуви).

Лицом к Макке (*ал-кибла*), формулы по-арабски, урочное время.

Дополнительные, добровольные молитвы (на любом языке, в любое время), *мунаджат* (наедине).

Пятничная молитва (не менее 40 чел.), не праздничный день (как у христиан и иудеев). Соборная мечеть, обязаны присутствовать все взрослые мужчины.

Молитвы индивидуальные и коллективные (10 чел. — *имам*).

Индивидуальные в любом ритуально чистом месте.

Молитвенные коврики (*ас-саджжада*, — нет упоминания ни в Коране, ни в *хадис*ах, — практика с X в.), допускается использование других вещей (шкуры, одежда, ткань, кусок картона и т.д.). «Отгородительная», или отделительная, функция (клали на седло осла, если на нем сидела женщина, в доме христианина как своя территория).

У суфийских *шайх*ов *ас-саджжада* рассматривается как духовный трон, передающийся по наследству.

Изготовление *ас-саджжад* — традиционная отрасль прикладного искусства (как четки).

Ограничения, запреты (пьяным) на участие в молитве.

Раздельно мужчины и женщины (последние позади мужчин или на дому).

Возвещение времени молитвы (*азан*) — Аллах акбар (дважды), второй призыв на молитву *икама* (непосредственно начало молитвы, у ши'итов дважды).

Молитва в походных условиях (лежа).

2.3. *Ас-Саум* — пост в месяц рамадан, установленный Мухаммадом в 624 г. Восходит к доисламской практике благочестивого уединения. Полное воздержание. «Возмещение» прерванных и пропущенных дней (покаяние, раздача милостыни, благотворительность). Освобождаются беременные и кормящие женщины, больные и др. категории.

Время дневного поста (не различить белую нитку от черной).

Дополнительные индивидуальные посты (обет, искупление, благочестие). Рекомендуются во время полнолуния, солнечного и лунного затмения, эпидемии, стихийного бедствия.

2.4. *Аз-Закат* — обязательная «милостыня» (предписание Корана) в пользу бедных, «очистительный» налог, уплачиваемый взрослыми

мусульманами с продуктов земледелия (1/10, т.е. десятина, сразу и 1/40, т.е. 2,5%, в течение года), со скота (до 12%), с доходов от торговли и ремесла (1/40, т.е. 2,5%). Собранные суммы находились в распоряжении судьи (*кади*) соответствующего округа.

Ас-Садака — «добровольная милостыня» (раздача бедным, *дарвиш*ам); богатые жертвовали (завещали) земли и недвижимость на нужды мечетей, учебных заведений, благотворительных учреждений (больницы, сиротские дома). Завещание (*ал-вакф*) как душеспасительная акция.

2.5. *Ал-Хаджж* — «великое» паломничество в Макку в урочное время, обязательное предписание для каждого мусульманина (хотя бы раз в жизни совершить *ал-хаджж*). Допускается «заместительство».

Восходит к доисламским языческим обрядам. Основные обряды мусульманского паломничества были определены Мухаммадом в 632 г. во время «прощального» *ал-хаджж*а, когда ал-Ка‘ба была объявлена «направлением молитвы» (*ал-кибла*).

Исторически и идеологически *ал-хаджж* — форма общения и единения мусульман.

Ал-Хаджж приурочен к одному из двух «великих праздников» мусульман — празднику жертвоприношения (*‘ид ал-адха*). Как сам праздник, так и церемония *ал-хаджж*а связаны с легендарной историей Ибрахима/Авраама (строительство храма ал-Ка‘бы, получение Черного камня из рук архангела Джабраила/Гавриила, колодец Замзам и т.д.).

Церемонии и обряды *ал-хаджж*а:

очищение тела (десять заповедей единобожника Ибрахима/Авраама);

облачение в специальную одежду (*ихрам*);

посещение долин Мина и ‘Арафат;

бег с символическим бросанием камешков в Шайтана (Дьявола);

жертвоприношение в долине Мина (жертвоприношение совершается одновременно во всех мусульманских странах);

семикратный обход ал-Ка‘бы с целованием Черного камня;

питье воды из колодца Замзам;

бег между холмами ас-Сафа и ал-Марва.

Совершивший паломничество — *хаджжи*.

«Малое» паломничество (*ал-‘умра*).

2.6. *Ал-Джихад* — неписаная религиозно-нравственная обязанность прилагать усилия в борьбе за веру («на пути Аллаха») в любой форме, включая военные походы (*газават*), «священную войну». Нет

статьи наказания за неучастие в *ал-джихад*е, но есть моральная обязанность для тех мусульман, кто в состоянии (материально, физически и духовно) исполнить этот долг.

В Коране отражено разное отношение Мухаммада к иноверцам:

не входить в конфронтацию с «многобожниками» (увещевать);

вести с врагами ислама оборонительную войну;

нападать на «неверных», но не в «священные» месяцы (старый племенной принцип язычников);

нападать на них в любое время.

Концепция *ал-джихад*а, разработанная *факих*ами. Четыре вида *ал-джихад*а: *ал-джихад* сердца (борьба с собственными пороками), *ал-джихад* языка (повеление одобряемого и запрещение порицаемого), *ал-джихад* руки (наказание за нарушение норм нравственности), *ал-джихад* меча (вооруженная борьба с «неверными», рай павшим).

Мухаммаду приписывается деление *ал-джихад*а на «малый» (война за веру) и «великий» (духовное самосовершенствование). Суфии также проповедовали духовное истолкование *ал-джихад*а.

Объекты вооруженной борьбы: «враги Аллаха» (противники мусульман, язычники), агрессоры, вероотступники, правители-тираны, монотеисты-немусульмане, отказавшиеся платить подушный налог (*джизйа*).

Обращение в ислам населения завоеванных земель сокращало поступление в казну налога-*джизйи*, отсюда стремление обратить подчиненное население (в первую очередь «людей Писания») в категорию *зимми*ев (находящихся под защитой мусульманского государства в обмен на подушный налог).

Деление мира на «территорию ислама» (*дар ал-ислам*), управляемую мусульманами на основе мусульманского права, и «территорию войны» (*дар ал-харб*), территорию «неверных».

Категории «неверных» (по мусульманскому праву): *зимми*и («люди Писания» — иудеи, христиане, сабии), платящие *джизйу* и признающие власть мусульманских правителей (в случае отказа — война с ними), «дуалисты», зороастрийцы и идолопоклонники.

Подробная разработка доктрины *ал-джихад*а в трудах средневековых *факих*ов:

права и обязанности участников *ал-джихад*а;

категории мусульман, освобожденных от участия в *ал-джихад*е, если нет агрессии (несовершеннолетние, больные, слуги, женщины, должники и др.);

категории военной добычи, подлежащей разделу и не подлежащей;

правила раздела военной добычи, и т.д.

Ал-Джихад в современном исламском мире.

Современные трактовки *ал-джихад*а: акцент на оборонительный характер доктрины (ср., например, представление об *ал-джихад*е *факих*а Суфйана ас-Саури (715–778), видевшего в нем лишь ответную реакцию на нападение), укрепление национальной независимости, экономической и военной мощи, программы социально-экономического развития, ликвидация неграмотности и т.д., включение «мусульманского международного права» на основе *ал-джихад*а в систему международного права.

Ал-Джихад в теории и практике экстремистских религиозно-политических движений.

Экспресс-вопросы:

азан, ал-‘ака’ид, аркан ал-ислам/ал-аркан ал-хамса, вуду’, гусл, дар ал-ислам, дар ал-харб, джизйа, ал-джихад, ад-дин, аз-закат, зийара(т), ал-‘ибадат, ал-икама, ‘илм ал-‘ака’ид, ‘илм ал-калам, ал-иман, ал-ислам, ихрам, ал-кибла, машхад, мунаджат, нийа, ан-нубувва, рак‘а(т), ас-саджжада, ас-салат, ас-саум, ат-та‘ат, ат-таухид, ал-‘умра, ал-хаджж, хаджжи, аш-шари‘а, аш-шахада, шахид

Экзаменационные вопросы:

Вероучение ислама: основные религиозные обязанности

Ал-Джихад: теория и практика

Обязательная литература:

Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. М., 2004.

Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.

Тема VI. Исламская догматика (*ал-‘ака’ид, ‘илм ал-‘ака’ид*)

Краткий план лекции:

1. Исламская догматика как составная часть догматического богословия
2. Спекулятивная теология (*ал-калам*, *‘илм ал-калам*)
   - 2.1. Богословские споры в раннем исламе
   - 2.2. Сложение первой в исламе спекулятивной системы догматов: му‘тазилиты
   - 2.3. Судьба му‘тазилитов и их догматов
   - 2.4. Вторая стадия развития спекулятивной теологии
3. Основные догматы (*ал-‘ака’ид*) ислама
   - 3.1. Учение о единобожии (*ат-таухид*)
   - 3.2. Признание пророчества (*ан-нубувва*)
   - 3.3. Вера в божественную справедливость и правосудие Аллаха (*ал-‘адл*)

3.4. Вера в воскресение, Судный день, потусторонний мир (*ал-ма‘ад*, *ал-кийама*)
3.5. Учение о верховной власти (*ал-хилафа*, *ал-имама*)
3.6. Вера в приход мессии-Спасителя (суннитский *ал-махди*, ши‘итский *ал-ка’им*)

Развернутый план лекции:

1. Исламская догматика как составная часть догматического богословия.

Неконцептуальный характер суннитской догматики.

Преимущественное развитие права по сравнению с догматикой.

Теократический идеал ислама и его несовместимость с идеей существования религиозного института (церкви) наряду с государством.

Отсутствие общепризнанной во всех регионах распространения ислама богословской школы.

Догматика как один из элементов религиозной системы ислама разрабатывалась и формировалась в условиях многообразия мнений.

Характерные черты догматического богословия: мистицизм, авторитаризм.

Догматическое богословие и «практическая» религия (*ал-фикх*-право, ислам).

2. Спекулятивная теология (*ал-калам*, *‘илм ал-калам*).

2.1. Богословские споры в раннем исламе.

Догматики-«традиционалисты»: Абу Ханифа (ум. в 767 г.) и его труд ал-Фикх ал-акбар, или Асл ат-таухид (догматика, право, политика).

Теологи-«рационалисты»: му‘тазилиты Васил б. ‘Ата’ (ум. в 748 г.) и ‘Амр б. ‘Убайд (ум. в 761 г.) и начало разработки «основ», или «принципов» (*ал-усул*), спекулятивной теологии.

Идейные споры на рубеже VII–VIII вв. Проблема предопределения и свободы воли, проблема веры и греха.

Джабариты (*ал-джабарийа*, *ал-муджбира*) как сторонники безусловного предопределения, «принуждения» (*ал-джабр*), исходившие из безграничной власти Аллаха над судьбами людей (*ал-кадар*). Отсюда ранних кадаритов (*ахл ал-кадар*, *ал-кадарийа*) называли сторонниками учения о предопределении (из-за чего еще Зайд б. ‘Али остерегался их: «Они свои грехи подбрасывают Аллаху»).

Метаморфоза понятия *ал-кадар*: его превращение во власть человека над своими поступками, отсюда му‘тазилитов как сторонников свободы воли человека стали называть кадаритами. Полемика между

суннитами-«традиционалистами» и му‘тазилитами по поводу применения этих названий к ним их оппонентами.

2.2. Сложение первой в исламе спекулятивной системы догматов: му‘тазилиты.

Му‘тазилитская догматика — первая стадия развития спекулятивной теологии.

Пять «основ» (*ал-усул ал-хамса*) му‘тазилитской догматики, окончательно сформировавшейся в первой половине IX в.

Первая основа (*ал-асл ал-аввал*): «Божественная справедливость» (*ал-‘адл*), предполагающая свободу человеческой воли и способность Аллаха творить только «самое благое», «наилучшее» (*ал-аслах*).

Вторая основа (*ал-асл ас-сани*): «Единобожие» (*ат-таухид*), отрицающее политеизм и «антропоморфизм», реальность и извечность атрибутов Аллаха и признающее его неопределенность и непознаваемость.

Третья основа (*ал-асл ас-салис*): «Обещание и угроза» (*ал-ва‘д вал-ва‘ид*) как положение об ответственности человека за свои поступки и неотвратимости соответствующего воздаяния в потустороннем мире за совершенные человеком деяния.

Четвертая основа (*ал-асл ар-раби‘*): «Промежуточное состояние» (*ал-манзила байна-л-манзилатайн*) между верой и неверием человека, совершившего тяжкий грех (*ал-кабира*). Политическая лояльность, нейтралитет.

Пятая основа (*ал-асл ал-хамис*): «Повеление одобряемого и запрещение порицаемого» (*ал-амр би-л-ма‘руф ва-н-нахй ‘ан ал-мункар*) — предписание мусульманину способствовать всеми средствами торжеству добра (*ал-хайр*) и бороться со злом (*аш-шарр*) (тезис хариджитов и ши‘итов).

2.2.1. *Первая основа*: «Божественная справедливость».

Учение о *предопределении* — богословие в узком смысле, начальный этап разработки исламской догматики. Под влиянием маговзороастрийцев центральная тема дискуссий — отношение Аллаха к добру и злу. Проявление «дуализма»: «Аллах творит добро („наилучшее“), а Иблис — зло». Из-за этого «дуализма» сунниты-«традиционалисты» называли сторонников свободы воли (=му‘тазилитов) кадаритами, хотя сами му‘тазилиты открещивались от этого прозвания. Известный му‘тазилит *ал-кади* ‘Абд ал-Джаббар (ум. в 1025 г.) считал кадаритами самих суннитов-«традиционалистов», в частности ал-Бухари (ум. в 871 г.), а другой известный теолог-му‘тазилит, Абу-л-Хузайл ал-‘Аллаф (ум. в 841 или 849 г.), диалектическим методом опровергал «дуалистов» (магов-зороастрийцев).

(Абу Бакр ар-Рази: «Если Аллах справедлив, то Он создал всех людей равными, и они могут отличить добро от зла. Если же Аллах посылает людям различных пророков, значит, Он несправедлив, так как множество пророков приводит к появлению различных религий, а это в свою очередь влечет за собой распри и кровопролитные войны. К тому же истина одна, а религий множество, и они часто отрицают друг друга, что противоречит представлению о справедливости Аллаха».)

Проблема предопределения неразрывно связана с проблемой веры (*ал-иман*) и природой тяжких грехов (*ал-кабира*, *ал-каба'ир*). От этих проблем переход к проблеме единства и единственности Аллаха и его атрибутов (*вахдату-л-Лахи ва-сифатихи*).

2.2.2. *Вторая основа*: Единобожие (*ат-таухид*).

Влияние спекулятивного учения гностиков (дуализм добра и зла), греческой философии на му'тазилитскую элиту (особенно ан-Наззама, ал-Джахиза и др.). Слияние му'тазилитского учения о единобожии с учением древних философов о Боге-абсолюте, абстрактном начале всего сущего.

Отрицание самостоятельного существования божественных атрибутов (*ас-сифат* — термин, введенный му'тазилитами), составляющих, по их учению, нераздельное целое с сущностью Бога.

Богословские споры в христианстве: Иоанн Дамаскин (середина VIII в.). Христианские богословы VIII–IX вв. также называли «божественными атрибутами» самые разнообразные проявления «божественной сущности» в мире, не имевшие реального и самостоятельного бытия.

Му'тазилитское учение о единобожии — кардинальная противоположность представлению об Аллахе суннитов-«традиционалистов» (захиритов, ханбалитов), безусловно принимавших антропоморфические выражения в Коране и *ас-сунне*.

Благодаря усилиям му'тазилитов учение о единобожии стало главным догматом мусульманского богословия. Му'тазилиты придали особое направление арабской философии, а их умозрительные исследования (спекулятивная догматика) о сущности и атрибутах Аллаха повлияли на учение Спинозы (хотя Спиноза отрицал свободу воли, утверждая, что природа — единая, вечная и бесконечная субстанция) и на европейскую теологию.

Му'тазилитское вероучение содержит сугубо теологические положения и этико-моральные предписания. В нем нет места политике (проблемы верховной власти) и праву.

Политическая концепция му'тазилитов (не включенная в систему догматов):

признание светского характера власти *халифа*/*имама*;

выборность главы общины/государства;

справедливость — обязательное качество *халифа*/*имама*;

отстранение несправедливого *имама* — обязанность общины.

Сходство му‘тазилитской политической концепции с хариджитской.

2.3. Судьба му‘тазилитов и их догматов.

Расхождения среди му‘тазилитских школ. Соперничество между багдадской и басрийской школами му‘тазилитов в IX–X вв.

Темы расхождений. Онтологические воззрения: понятия *ма‘дум* («не-сущее») и *кумун* («скрытое предсуществование»), *джаухар* («субстанция») и *‘арад* («акциденция»), атомизм (предельность делимости частицы/атома).

Гносеология му‘тазилитов: превосходство разума над верой, отрицание слепого следования авторитету (*ат-таклид*).

Этический рационализм му‘тазилитов — учение о способности разума определять добро и зло.

Му‘тазилиты-просветители: отрицание волшебства, астрологии, «чудес» «святых» (позже признали и дали объяснение). Несмотря на теологические мудрствования, му‘тазилиты больше философы, чем теологи.

Эволюция му‘тазилитских идей: Ибн ар-Раванди (ум. в 910 г.), ‘Аббад б. Сулайман (ум. около 864 г.), Сумама б. Ашрас (высмеивание спешащих на молитву людей — «ослы»).

Расцвет му‘тазилитского учения — IX–X вв. Неудавшаяся попытка халифа ал-Ма’муна (813–833) «сверху» насадить вероучение му‘тазилитов. Элитарность религиозно-философского учения му‘тазилитов, философские категории которого были ориентированы на образованные слои общества. «Традиционалисты» обвиняли му‘тазилитов в «неверии» и натравливали на них рядовых мусульман, следовавших («подражавших») авторитетам.

Враждебность суннитов-«традиционалистов» (особенно ханбалитов), ожесточенная борьба, преследования му‘тазилитов.

Трансформация идей му‘тазилитов в учения аш‘аритов, зайдитов и других школ ислама.

Влияние му‘тазилитской системы догматов на разработку богословской проблематики, на разработку догматиками-«традиционалистами» пяти «основ» вероучения и на формирование исламской догматики.

2.4. Вторая стадия развития спекулятивной теологии.

Понятия *ал-калам*, *‘илм ал-калам*, *ахл ал-калам/ахл ан-назар*, *мутакаллим*.

Ал-Калам как специфическая форма философствования и умозрительный способ выведения доказательств.

Отличие *‘илм ал-калам*а от догматического богословия (неприятие мистицизма и авторитаризма, интерес к естественнонаучным дисциплинам) и его сходство с ним (богословская терминология, религиозная проблематика).

Отношение *мутакаллим*ов к разуму как высшей инстанции и их отличие в этом от догматиков-«традиционалистов» и мистиков-суфиев.

Методы и содержание *ал-калам*а. Антидогматические и рационалистические установки *ал-калам*а, диалектический способ рассуждений. Предмет рассуждений *мутакаллим*ов: нормативные принципы ислама. Символико-аллегорическое толкование Корана.

Устная форма обсуждений спорных вопросов, собрания (*маджалис*) *мутакаллим*ов.

«Эзотерический» *ал-калам*, его особенности как спекулятивной дисциплины: натурфилософская и онтологическая проблематика в сочетании с учением о Боге и его атрибутах.

Основные этапы развития средневекового *ал-калам*а: му‘тазилиты, аш‘ариты, «поздние» *мутакаллим*ы.

Влияние школы *асхаб ар-ра’й* и философских традиций народов стран распространения ислама на становление *ал-калам*а.

Ал-Джа‘д б. Дирхам (убит в 742 г.) — родоначальник *ал-калам*а (приоритет разума, символико-аллегорическое толкование противоречащих разуму *айат*ов Корана, тезис о сотворённости Корана).

Джахмиты (*ал-джахмийа*) — первая крупная школа *ал-калам*а. Джахм б. Сафван (убит в 745 г.).

Ал-Калам и му‘тазилиты. Расцвет му‘тазилитской школы (первая половина IX в.) — эпоха расцвета *ал-калам*а. Абу-л-Хузайл ал-‘Аллаф (ум. в 841 или 849 г.), ан-Наззам (ум. в 836 или 845 г.), ал-Джахиз (ум. в 868-69 г.).

Гонения му‘тазилитов при ал-Мутаваккиле (847–861). Отмежевание *мутакаллим*ов от *фаласиф*а.

Аш‘ариты (*ал-аш‘арийа*) — ведущая школа *ал-калам*а. Ал-Аш‘ари (ум. в 936 г.) — основатель школы. Попытка легализации *ал-калам*а путем компромисса с догматиками-«традиционалистами» (ханбалитами).

Аш‘аризм как «среднее учение» (*ал-мазхаб ал-аусат*), «средний путь» между «традиционалистским» исламом и «рационалистическим». По мнению одних исследователей, опиравшихся на мнение самих аш‘аритов, ал-Аш‘ари пытался соединить «традиционалистский» ислам (школа ханбалитов) с рационалистическим методом или даже подкрепить его доводами разума. По мнению других, таким пу-

тем он пытался «протащить» в ислам («узаконить») спекулятивную теологию (*ал-калам*).

Отвержение аш‘аризма «традиционалистами»-ханбалитами.

Ал-Матуриди (ум. в 944 г.) и матуридитская школа *ал-калам*а в Мавараннахре.

Аш‘аризм в трудах ал-Бакиллани (ум. в 1013 г.) и ал-Джувайни (ум. в 1085 г.). Введение в догматику понятия «атом», «пустое пространство» и т.д.

Несостоятельность мнения западных исламоведов об *ал-калам*е как «мусульманской ортодоксии», «ортодоксальной теологической системе»:

враждебное отношение к *мутакаллим*ам со стороны *факих*ов, догматиков-захиритов, «традиционалистов»-салафитов;

гонения на аш‘аритов в Хурасане;

антиаш‘аритская и антиму‘тазилитская направленность «Кадиритского символа веры» (1017 г.): запрет на диспуты, преследования, высылка, публичное проклятие «еретиков» (*султан* Махмуд ал-Газнави).

Основные положения Символа веры «людей сунны и согласия» (*ахл ас-сунна ва-л-джама‘а*) (сунниты-ханбалиты):

а) учение о единобожии: подробное описание сущности и атрибутов Творца, вечного и непостижимого, по Корану;

б) не-сотворённость Слова божьего (в том числе произнесенного или прочтенного), противники этого мнения (му‘тазилиты) — неверующие, пролитие крови которых дозволено;

в) вера (*ал-иман*) есть соединение слова, дела и намерения, она возрастает и убывает;

г) любовь к сподвижникам Пророка и «праведным» халифам — обязанность;

д) непреложность молитвы (при допустимости упущения других установленных предписаний).

Попытки легализации аш‘аризма в шафи‘итском *мазхаб*е.

Тенденция к сближению аш‘аритского *ал-калам*а с *фалсафа*: аш-Шахрастани (ум. в 1153 г.), Фахр ад-дин ар-Рази (ум. в 1209 г.) — и их слияние: ал-Байдави (ум. в 1286 г.), ал-Иджи (ум. в 1355 г.), ал-Джурджани (ум. в 1413 г.).

Ал-Калам в новое и новейшее время и его отношение к основам исламского вероучения.

Многообразие и противоречивость литературы об истории и сущности *ал-калам*а. Вклад западных исламоведов в изучение *ал-калам*а.

3. Основные догматы (*ал-‘ака’ид*) ислама.

Пять «основ», или «корней», веры (*усул ад-дин*):

ат-таухид («учение о единобожии»);

ан-нубувва (признание пророческой миссии Мухаммада и предшествовавших пророков);

ал-‘адл (вера в божественную справедливость и правосудие Аллаха);

ал-ма‘ад, *ал-кийама* (вера в «воскресение», Судный день, потусторонний мир);

ал-хилафа, *ал-имама* (учение о верховной власти).

Первые две «основы» — развитие двух положений исламского символа веры.

Первая и третья «основы» — общие в догматике му‘тазилитов, ши‘итов и суннитов, но различаются в толковании.

Шестым «корнем» (одним из главных, но не выделенных в самостоятельную «основу» догматов ислама) признается вера в приход мессии-Спасителя (суннитский *ал-махди*, ши‘итский *ал-ка’им*).

Усул ад-дин как раздел мусульманского богословия — учение об общих принципах веры и его методология.

Усул ад-дин как жанр богословской литературы. Основные труды мусульманских богословов по догматике. «Усул ад-дин» ал-Багдади (ум. в 1037 г.) как источник по истории мусульманской догматики: 15 «основ» веры, каждую из которых автор подразделил на 15 «проблем», или «вопросов» (*маса’ил*).

3.1. *Первая основа*: учение о единобожии.

В широком смысле в богословии «единобожие» — отрицание многобожия. Основа: коранический образ Аллаха, его единственность и внутреннее единство.

Исторические корни образа Аллаха. Мифологема Аллах восходит к общесемитским представлениям: в угаритских текстах верховный бог Илу наделен теми же качествами, что и коранический Аллах. Древнеарабская мифология (через развитие иудео-христианских учений).

Аллах — творец мироздания (Коран 2:27/29); устроение мира в течение шести дней — из библейского предания; множественность небес: семь небес — из халдейской астрологии; библейская литература говорит также о семи или десяти небесах.

Ранние представления о единобожии — восприятие коранического образа Аллаха со всеми противоречиями и антиномиями: Аллах суров, жесток, но милостив, щедр, метафизичен (непознаваем) и антропоморфен, и т.д. Отсюда: идейные расхождения в период формирования мусульманской догматики.

Основные проблемы учения о единобожии:

толкование различных аспектов природы, или сущности, Аллаха;

атрибуты Аллаха и их соотношение с его природой (сущностью);

природа деяний Аллаха (проблема божественной справедливости).

В спекулятивной теологии идея единобожия разрабатывалась в плане соотношения сущности Аллаха (*аз-зат*) и его атрибутов (*ас-сифат*). Наиболее существенные различия — в богословских школах му‘тазилитов, сифатитов-аш‘аритов, суфиев и суннитов-«традиционалистов» (ханбалиты, захириты).

Му‘тазилиты: абстрактное представление об Аллахе, отрицание реальных, вечных и отличных от его сущности атрибутов или их аллегорическое толкование.

Сифатиты-аш‘ариты: признание единства и единственности Аллаха в отношении его сущности, вечных атрибутов и действий (реальное существование божественных атрибутов, но неразрывно связанных с его сущностью).

Суфии: единобожие — растворение человеческой воли в божественной (*ал-ирада*), самоуничтожение человека, постижение единства бытия (*вахдат ал-вуджуд*), путь познания Аллаха, но не разумом, а интуицией (интуитивное познание) — через любовь к нему (*ал-махабба*), упование на него (*ат-таваккул*) и аскетизм (*аз-зухд*).

Две главные суфийские концепции:

нисхождение Аллаха в сердце мистика (*вахдат аш-шухуд*);

растворение мистика в божественной сущности (*вахдат ал-вуджуд*).

Философы (в противоположность суфиям): познание Бога с помощью разума, рациональных доказательств. Бог/Высший Разум творит мир, воплощаясь в нем через иерархию эманаций.

Сунниты-«традиционалисты» (ханбалиты): необходимость принятия упомянутых в Коране качеств Аллаха без рассуждений (*би-лякайфа*), как данные. Исходное: коранический образ Аллаха, наделенный «прекрасными именами» (*ал-асма’ ал-хусна*).

Полный список 99 имен Аллаха в Коране, обозначающих его качества:

перечисленные совокупно (Коран 59:22-24);

имена-эпитеты (в разных местах Корана);

производные от глаголов (= действия и решения Аллаха);

имена, раскрывающие коранические идеи о божестве;

дополнительные: из *хадис*ов.

По числу «прекрасных имен» — полные мусульманские четки, неполные — треть (33) и треть от трети (11). Деление четок на три части восходит, возможно, к *хадис*у, согласно которому после каждой молитвы следует по 33 раза произнести славословия Аллаху *субхана-Ллахи*, *ал-хамду ли-Ллахи* и *Аллах акбар*.

Чётки (для счёта молитвенных славословий) пришли с Востока, раннее упоминание Абу Нувас (начало IX в.), до этого пользовались мелкими голышами-камешками или косточками слив. В сборнике ад-Дарими (ум. в 869 г.) описаны люди, сидевшие кружками в мечети (в ожидании утренней молитвы) с мелкими голышами в руках. По команде предстоятеля кружка люди повторяли соответствующее число раз (до ста и более) поминания (славословия) Аллаха (*зикр*), используя для счета камешки. С X в. *зикр* отделился от добровольной молитвы (*ду'а'*) и стал атрибутом суфийской практики (тысячекратные поминания Аллаха до экстаза).

Еще в IX в. богословы и образованные люди неуважительно относились к четкам, ими пользовались лишь женщины и «святоши», и даже в XI в. четки — специфический реквизит женщин-суфиев.

Тема божественных атрибутов — предмет разногласий (и поныне) между последователями разных школ в отношении классификации атрибутов: положительные (нельзя наделять Аллаха отрицательными качествами), сущностные, производные (качества действия), их реального содержания: «лицезрение» (видимость) Аллаха в Судный день, его «речь» (сотворённое или несотворённое Слово божие) и т.д.

Природа, или сущность, Аллаха.

«Антропоморфные» представления об Аллахе в раннем исламе (коранические выражения «он видит», «он слышит» и т.д.).

Две категории «антропоморфистов» (*ахл ат-ташбих*, *ал-мушаббиха*):

сравнение, отождествление Аллаха с человеком или суждение о нем человеческими категориями; хашвит-«традиционалист» Мукатил б. Сулайман (из Балха, ум. в 767 г.) — автор одного из ранних комментариев к Корану в антропоморфном духе;

представление Аллаха в каком-либо ином образе (слиток золота, «чернота», «тело» и т.д.).

Два вида «антропоморфизма»:

уподобление божественной сущности какому-либо телу (*джисм*), в том числе телу человека («телесность» Аллаха);

уподобление божественных атрибутов свойствам тел, в том числе качествам человека.

Первая категория: «крайние» ши'иты (*гулат*), обожествлявшие своих избранников; ши'иты-имамиты (вселение божественного духа, или света, в имамов); каррамиты (Мавараннахр). Их предводители — одиночные богоискатели, обладавшие глубокой верой и следовавшие указаниям древнейших вероучителей. Так, «крайний» ши'ит аш-Шалмагани (родом из Васита, в Вавилонии, сожжен в 933 г.) объявил себя

носителем божественного духа, проповедовал, что Аллах вселяется в каждую вещь и создает для каждой вещи ее противоположность: Адам — Иблис, Ибрахим/Авраам — Нимруд, Харун/Аарон — Фир'аун/Фараон, Да'уд/Давид — Голиаф. 'Али — воплощение божества, 'Иса/Иисус — последний предшественник 'Али, соединивший в себе божественное и человеческое начала, представленное в Адаме, а Муса/Моисей и Мухаммад — обманщики.

Вторая категория: хашвиты-«традиционалисты», «сторонники предания». Ханбалиты: принятие коранических выражений «на веру», без рассуждений, но не признавали буквального толкования антропоморфных выражений, как это делали захириты-«буквалисты».

При строгом монотеизме (доминирующая идея ислама) сохранилась вера в потусторонние силы, в других существ (ангелы, шайтаны, джинны, дивы/девы и др.).

3.2. *Вторая основа* (у ши'итов — *третья*): признание пророчества.

Идея пророчества — стержневая в Коране: развернутая во времени посылка Аллахом избранных из людей пророков с Божественным Законом («*Сколько мы посылали пророков в первых поколениях*!» — Коран 43:5/6).

Пророки по Корану (в т.ч. Мухаммад) — обыкновенные люди, но они ближе к Аллаху, важнее и достойнее ангелов, высшая категория людей и «божьих угодников» (*аулийа'*), обладающих знанием сокровенного.

Качества пророков:

способность творить чудеса (*му'джиза*), отличные от «технических» чудес (*карама)* «божьих угодников» (*аулийа'*), как доказательство истинности пророческой проповеди;

непогрешимость (*'исма*), из чего мусульманские богословы выдвинули тезис об абсолютной непогрешимости Мухаммада. Он — «печать пророков» (*хатам ал-анбийа'*), последний и завершающий в их ряду, последний шанс уверовать в единого и единственного Аллаха и спастись.

Мухаммад — главный заступник верующих в Судный день.

Расхождения среди мусульманских богословов в отношении его предназначения, функций, статуса.

Признание предшествовавших (библейских) пророков, всего в Коране названо 28 пророков, из них 9 — наиболее «стойкие», со Священными писаниями.

Отличие коранических рассказов о пророках от ветхозаветных: Ибрахим/Авраам, прибывший в Аравию, становится строителем ал-Ка'бы, а его непосредственным преемником — его сын от Агари Ис-

ма‘ил, легендарный родоначальник арабов; Ибрахим/Авраам — «друг Аллаха» (*халил Аллах*, *ал-Халил*), Муса/Моисей — «собеседник Аллаха» (*калим Аллах*), ‘Иса/Иисус — «слово и дух Аллаха» (*калима варух Аллах*).

‘Иса/Иисус в Коране — наиболее почитаемый из пророков. Сведения о нем противоречивы («один из шести высших пророков», «слово Аллаха», но не «триедин», только сын Марии, в которую низведено «слово Аллаха»). Признание непорочного зачатия Марии, вознесения ‘Исы/Иисуса, но нет рассказа о его распятии и воскресении (убит другой, похожий на него, а его спас от иудеев Аллах). Признание различных его «чудес» (заговорил от рождения, в детстве лепил птичек из глины и оживлял их и т.д.), о которых не упоминают канонические Евангелия и которые заимствованы (через устные рассказы), скорее всего, из апокрифов (вероятно, из «Евангелия детства Иисуса»).

Предсказание пророческой миссии Мухаммада основано на истолковании места в каноническом Евангелии от Иоанна, где Иисус обещал пришествие Параклета (греч. «Утешителя»). По мнению мусульманских богословов, вместо «Параклет» следовало читать «Периклит» (греч. «Славный»), что давало основание идентифицировать его с именем пророка (Ахмад, Мухаммад). Это толкование казалось правдоподобным и, вероятно, облегчило принятие ислама христианами Сирии, Египта и особенно Северной Африки и Испании. Военные успехи арабов в VII–VIII вв. могли восприниматься как следствие покровительства Аллаха.

С учением о пророках связано учение об «Откровениях», «Священных писаниях», «Книгах». Свитки «Священного писания» получали Ибрахим/ Авраам (10), Муса/Моисей, Дауд/Давид, ‘Иса/Иисус и другие предшествовавшие пророки (согласно Корану, всего было ниспослано 104 Писания). В первоначальном виде (до «искажения») эти Писания не отличались по содержанию (лишь по языку, структуре, форме). Отсюда — догмат о вечности и несотворённости (*гайр махлук*) Корана как вечного Слова Аллаха, а ислам — одна и та же, вечная, истинная религия единобожия, которую испокон веков проповедовали все пророки.

В ши‘итском исламе статус Пророка ниже статуса их *имам*ов. У каждого пророка был «исполнитель духовного завещания» (*васий*), продолжатель пророческой миссии. У Мухаммада — это ‘Али и его потомство, «пророческий цикл» сменился «циклом *имамат*а» (*ал-вилайа*). Миссия Пророка — донести до людей Божественное писание, а миссия ‘Али — истолковать сокровенный смысл Божественного Закона. Отсюда авторитет ‘Али (*валийу-Ллахи*) выше авторитета Мухаммада.

«Крайние» ши‘иты-гурабиты обвиняли архангела Джабра’ила/Гавриила («пернатый») в том, что он по ошибке (‘Али и Мухаммад были «похожи как два ворона») передал Божественное откровение Мухаммаду вместо ‘Али.

3.3. *Третья основа* (у ши‘итов — *вторая*): признание божественной справедливости. Этот догмат связан с представлением об *ал-кадар*е, наказании и воздаянии в будущей жизни. В противоположность му‘тазилитам (отвержение предопределения как «принуждения», Аллах творит «наилучшее»/*ал-аслах*, и в этом-то его справедливость), остальные мусульмане исходят из идеи невозможности несправедливого отношения Аллаха к людям.

Некоторые различия между ши‘итами-имамитами и суннитами в понимании божественной справедливости. Первые больше значения придают этому догмату, чем пророчеству, и связывают установление идеального состояния в обществе (а это — раскрытие истинного смысла Корана и единобожия, заложенных в божественной справедливости) с приходом «скрытого» *имам*а *ал-ка’им*а («исполнитель повеления Аллаха»).

Влияние му‘тазилитского учения на теологию ши‘итов-имамитов и особенно зайдитов (последние усвоили му‘тазилитские принципы еще более последовательно, чем имамиты).

Как и му‘тазилиты, ши‘иты называют себя «сторонниками единобожия и божественной справедливости» (*ахл ат-таухид ва-л-‘адл*), понимая под «единобожием» отвержение «антропоморфизма» (*ат-ташбих*), а под «божественной справедливостью» отвержение безусловного предопределения (*ал-джабр*). Аллах создал человека со свободной волей и ответственностью за свои поступки. Предопределение же означает, что Аллаху предвечно известны все деяния человека в прошлом и будущем, поэтому они и вписаны в Книгу судеб каждого человека.

Божественная справедливость заключается также в том, что Аллах дает человечеству в каждую эпоху непогрешимого (*ма‘сум*) духовного руководителя для ведения людей по верному пути спасения. Отсюда ши‘итский догмат о необходимости существования *имам*а для продолжения божественного руководства.

3.4. *Четвертая основа*: вера в Судный день, или День воздаяния (*йаум ад-дин*), «воскресение» (*ал-ба‘с*), «будущую жизнь», потусторонний мир (*ал-ахира*). Это — один из главных и жизненных догматов ислама, уходящий корнями в глубокую старину.

Разнообразие элементов, образов, сюжетов, конкретных представлений концепции будущей жизни. Основные элементы картины «бу-

дущей жизни» (при неоднозначности их восприятия и толкования), отраженные в Коране:

зов трубы, возвещающий конец света, последний час (*ас-са'а*);

«воскресение» («вставание», *ал-кийама*) умерших;

«стояние» (*ал-вакф*) пред Аллахом;

суд Аллаха над людьми, «расчет» (*ал-хисаб*) и «спрос» с них;

«весы» (*ал-мизан*), взвешивание поступков людей, записанных в Книге судеб;

распределение людей в рай и ад.

Другие детали этой картины привнесены из *хадис*ов:

ад-Даджжал, олицетворяющий силы зла; в основе образа — переработанная христианская легенда об «обманщике» — «ложном» Христе (Антихристе, араб. *ал-масих ад-даджжал*);

ал-хауд (водоем), из которого Мухаммад напоит жаждущих (жара);

ас-сират (мост, тонкий, как волос, и острый, как лезвие меча), по которому праведники пройдут в рай, а грешники свалятся в ад (в зороастризме — мост Чинван). Важность этого образа: в значении «прямой путь» (*ас-сират ал-мустаким*) вошел в исламский символ веры (*сур*а Фатиха).

«Воскресение» и ад — два лейтмотива проповедей Мухаммада о потустороннем мире, при этом идея «воскресения» наиболее упорно не принималась его слушателями. В основе этих (как и других) эсхатологических верований лежали иудейско-христианские представления, в свое время сложившиеся под влиянием зороастризма, в которых отразились еще верования древних греков и ассирийцев.

Мусульманская концепция «будущей жизни» не нова, но в послекораническом развитии она расцветилась деталями верований многих народов, принявших ислам. Эсхатологические сюжеты стали предметом особого жанра богословской литературы с красочным описанием картины конца света и потустороннего мира. В литературе и фольклоре на эти темы отразились региональные варианты и различия в представлениях о «будущей жизни».

Представления о «воскресении» (*ал-ба'с*, *ал-кийама*/*йаум ал-кийама*, *ал-ма'ад*, *ар-радж'а*):

а) возвращение нетленных душ (переселение душ, метемпсихоз, — *ат-танасух*); ср. ответ Абу Ханифы о возможном «возвращении» (*ар-радж'а*) человека обезьяной;

б) оживление тленного тела (*ихйа'*, — Аллах способен на это); ср. ал-Багдади, Ал-Фарк: отрубленные конечности верующего и язычника;

в) творение заново (ср. христианское: «Спаситель», «Утешитель» способен творить заново из ничего).

Представления о рае и аде:

рай (*ал-джанна*, в иудаизме отсутствует) — «сады ‘Адана» (в древности сады и рощи — места обитания богов, службы, жертвоприношения), роскошный и тенистый сад с гуриями, реками, плодами (перс. *фирдаус* через греков);

ад (араб. *ан-нар*, — «Огонь»); название *джаханнам* (геенна в Евангелии, «геенна огненная») — из еврейского *ге хинном* («Долина Хинномская» близ Иерусалима), где перед идолом Молох совершались человеческие жертвоприношения.

В Коране ад представлен состоящим из семи «врат» («ярусов»), одни над другими (в виде воронки). Переработанные мусульманские сказания о рае и аде позже оказали влияние на европейскую христианскую литературу (ср. «круги ада» в «Божественной комедии» Данте).

Английский летописец VIII в. Беда Достопочтенный в ужасных образах, красках и запахах передал рассказ человека, который, будучи мертвым, провел всю ночь в аду, после чего ожил (ад — непроглядный мрак, клубы тусклого пламени из огромной ямы, языки пламени, наполненные человеческими душами, зловоние, вопли, стенания, бесы, злые духи и т.д.). Ср. также «Путешествие праведного Ваеза».

Предмет расхождений у мусульманских богословов — сотворены ли уже рай и ад или еще нет? вечен ад или нет? Сложение представления о «чистилище» (*барзах*) и не-вечности ада связано с разработкой *факих*ами градации грехов и степени наказания за них в этой и будущей жизни.

Не все мусульманские богословы (в частности му‘тазилиты) признавали распространенное в народе, но отсутствующее в Коране представление о двух ангелах, Накире и Мункаре, которые мучают умершего еще в могиле («наказание в могиле», *азаб ал-кабр*).

Атрибутом Судного дня является также «заступничество» (*аш-шафа‘а*): Мухаммад — заступник всех мусульман, совершивших малые грехи, а ‘Али — заступник ши‘итов.

Философы допускали аллегорическое (метафорическое) толкование эпизодов Судного дня, однако наиболее распространена конкретная картина будущих событий.

Образы Судного дня широко использованы в суфийской литературе.

3.5. *Пятая основа*: учение о верховной власти.

Представления о природе (источнике) верховной власти в раннем исламе.

а) Хариджиты: общинный характер верховной власти (источник власти — община), безусловная выборность («даже эфиоп») главы

(*имам*а) общины-*имамат*а с правом его смещения, с возможностью одновременного существования двух и более *имам*ов. Племенной демократизм, в историческом плане — тормоз развития государственных институтов.

Требования к главе общины:

справедливое обращение с единоверцами;

строгое следование Корану и *ас-сунне*.

Реализация этой концепции в образовании хариджитских *имамат*ов в разных концах Халифата. Современная Ливия.

б) Сунниты: условная выборность главы общины-*халифат*а (круг претендентов ограничен родом Мухаммада — хашимитами) с согласия (*ал-иджма'*, соврем. парламент) общины. Практически — наследственная власть, халиф — духовный глава общины-государства, фактически же — символ законности, не обладающий реальной властью.

в) Ши'иты: божественный источник верховной власти. Власть по природе своей — божественная, она исходит от Аллаха, и он помещает ее в тот род, который он избирает, — власть не зависит от воли людей, т.е. не может быть избранной.

Обожествление носителей верховной власти — влияние древних иранских традиций.

Наследственный характер верховной власти в Аллахом избранном роду.

Имамат — божественное установление, эманация вечного божественного света (*ан-нур*), важнейшая космическая сила. Божественный свет переходил от пророка к пророку, а после Мухаммада перешел к ши'итским *имам*ам — «Семье Пророка» (*ахл ал-байт*).

Имамат — продолжение божественного руководства через род 'Али, право на него — божественное предопределение, божественная мудрость.

Ши'итский *имам* — наследник Пророка, полномочный представитель Аллаха на земле, единственно законный, обладающий знанием сокровенного, высший авторитет в делах веры и мирской жизни. Только под руководством законного *имам*а человек может постичь истинную веру, т.е. спастись и попасть в рай.

Авторитет ши'итских *имам*ов, вера в их непогрешимость основаны на вере в божественную природу власти в «Семье Пророка».

Учение о 12 *имам*ах, о «скрытом состоянии» (*ал-гайба*) и приходе «ожидаемого» (*ал-мунтазар*) *имам*а.

«Исламское правление» (*ал-хукума ал-исламийа*) — попытка возрождения идеальной модели теократического правления Мухаммада, основанной на союзе религии и политики, скрепленном и узаконенном волей Аллаха.

3.6. Мессианские идеи в исламе. Суннитское представление о махди (мессии) как символе конца света. Махдистские идеи в средневековье и в новое время и их воплощение в социальной практике. Махдистские восстания в ал-Магрибе и Судане.

Ал-Ка'им в ши'итском исламе.

Экспресс-вопросы:

ал-'адл, 'азаб ал-кабр, ал-амр би-л-ма'руф ва-н-нахй 'ан ал-мункар, 'арад, ал-аслах, ал-асма' ал-хусна, асхаб ар-ра'й, ал-ахира, ахл ал-байт, ахл ал-кадар/ал-кадарийа, ахл ал-калам/ахл ан-назар, ахл ас-сунна ва-л-джама'а, ахл ат-таухид ва-л-'адл, ахл ат-ташбих/ал-мушаббиха, ал-аш'арийа/аш'арииты, ал-ба'с, ал-ва'д ва-л-ва'ид, васий, ал-вилайа, ал-гайба, ал-джабарийа/ал-муджбира, ал-джабр, ал-джанна, джаухар, джаханнам, ал-джахмийа/джахмиты, джисм, ду'а', аз-зат, 'илм ал-калам, ал-имама/имамат, ал-иман, ал-ирада, 'исма, йаум ад-дин, йаум ал-хисаб, ал-кабира/ал-каба'ир, ал-кадар, ал-ка'им, ал-калам, ал-кийама/йаум ал-кийама, ал-ма'ад, маджлис/маджалис, ал-манзила байна-л-манзилатайн, маса'ил, ма'сум, ал-махди, ал-мизан, му'джиза, ал-мунтазар, мутакаллим, ан-нар, ан-нубуввa, ар-радж'а, ас-са'а, ас-сират, ас-сират ал-мустаким, ас-сифат, ат-таклид, ат-танасух, ат-таухид, ат-ташбих, ал-усул, усул ад-дин, ал-усул ал-хамса, хатам ал-анбийа', ал-хауд, ал-хашр, ал-хилафа, ал-хисаб, ал-хукума ал-исламийа, аш-шафа'а

Экзаменационные вопросы:

Богословские споры в раннем исламе

Спекулятивная система догматов: му'тазилиты

Основные догматы ислама

Проблема верховной власти в исламе

Обязательная литература:

Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. М., 2004.

Хрестоматия по исламу. Сост. и отв. редактор С.М. Прозоров. М., 1994 (Раздел IV. Догматика. Идейные расхождения в исламе).

Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.

«Основы вероучения» Абу Хамида ал-Газали. Комментированный пер. с араб. С.М. Прозорова // ППВ. 2006, № 2 (5), 57–80.

Тема VII. Идейные течения и расхождения в исламе

Краткий план лекции:

1. Проблема «правоверия» и «заблуждения»

2. Проблема верховной власти (*имамат/халифат*): сунниты, ши'иты («умеренные», «крайние», исма'илиты), хариджиты

3. Проблема веры (*ал-иман*)

4. Проблема предопределения и свободы воли (*ал-кадар*)

5. Проблема сущности (*аз-зат*, *ал-джаухар*) и атрибутов (*ас-сифат*) Аллаха

Развернутый план лекции:

1. Проблема «правоверия» и «заблуждения».

Специфика ислама как религии: отсутствие института церкви. Формирование общественного мнения по религиозным вопросам — результат деятельности религиозных авторитетов (‘*улама’* и *фукаха’*). Противоречивость основных источников исламского вероучения — Корана и *сунн*ы. Относительность понятий «правоверие» (*ал-худа*) и «заблуждение» (*ад-далала*). Ошибочность и некорректность применения к исламу христианских понятий «ортодоксия», «ересь», «секта».

Мусульманская доксография как источник по истории идейных течений и расхождений в исламе. Жанр «Макалат». Сводные труды суннитских авторов:

«Макалат ал-исламийин» ал-Аш‘ари (ум. в 936 г.), «ал-Фарк байна-л-фирак» ал-Багдади (ум. в 1037 г.), «ал-Фисал фи-л-милал ва-л-ахва’ ва-н-нихал» Ибн Хазма (ум. в 1064 г.), «ал-Милал ва-н-нихал» аш-Шахрастани (ум. в 1153 г.). Доксографические традиции в средневековом исламе.

Мусульманская доксография как отражение религиозно-политической борьбы в Халифате. Ранние доксографические труды ши‘итов, му‘тазилитов, хариджитов, их тенденциозность, обусловленная принадлежностью авторов к разным догматическим школам.

Понятия *ахл ас-сунна* («приверженцы *сунн*ы», «сунниты») и *ахл ал-ахва’* («люди пристрастных суждений»), или *ахл ад-далала* («люди заблуждения»). *Хадис* о 73 общинах в исламе. Понятия *фирка*, *милла*, *та’ифа*, *синф*. «Традиционалисты» (*асхаб/ахл ал-хадис*) и «люди, вводящие недопустимые новшества» (*асхаб/ахл ал-бид‘а*).

Идейная борьба в раннем исламе: сунниты-ханбалиты, ши‘иты, хариджиты, мурджииты, му‘тазилиты. Борьба суннитов-ханбалитов за религиозное единство мусульманской общины-государства. Му‘тазилитский догмат о сотворённости Корана. Успехи му‘тазилитов при халифе ал-Ма’муне: признание му‘тазилитских догматов элементами системы государственного вероисповедания. Реакция «традиционалистов». Претензии ханбалитов на роль хранителей «правоверного» ислама.

Аш‘ариты: компромисс суннитского «традиционализма» и му‘тазилитского *ал-калам*а. Стремление аш‘аритских богословов опреде-

лить «основы правоверия» (*усул ад-дин ал-кавим*). «Усул ад-дин» ал-Багдади.

Ханбалитская традиция в средневековье. «Кадиритский символ веры». Ибн Таймийа: борьба за возрождение «первоначального» ислама и религиозное единство. Ваххабиты.

«Правоверие» и «заблуждение» в современном исламе. Салафиты. Проблема «правоверия» и «заблуждения» в трудах отечественных и зарубежных исламоведов.

2. Проблема верховной власти (*имамат*/*халифат*).

Нераздельность духовного и светского в раннем исламе. Практика Мухаммада и «праведных» халифов. Борьба за власть. Убийство халифа ‘Усмана (656) и образование религиозно-политической группировки сторонников правления ‘Али. Первый и решающий раскол в исламе в борьбе за власть: сунниты, ши‘иты и хариджиты.

Различие представлений о природе верховной власти в раннем исламе. Хариджиты: общинный характер власти и безусловная выборность главы общины; ши‘иты: божественная природа власти, предопределенная в роду ‘Али; сунниты: условная выборность (согласие общины) главы общины из рода Хашимитов. Развитие этих представлений и их оформление в три радикально различающиеся доктрины верховной власти. Их реализация в современном мусульманском мире.

А. Сунниты.

Доктрина халифата. Понятия «халиф» (*халифа*) и «халифат» (*хилафа*). Статус халифа. Халиф и *имам*. Власть халифа при Умаййадах, практика передачи власти. Аббасидский халифат. Тенденции объединения и разделения духовного и светского. Секуляризация власти, халиф и *султан*, практика назначения преемника. Роль *ал-иджма‘*. Ослабление власти халифов.

Теория халифата в трудах суннитских авторов. «Ал-Ахкам ас-султанийа» ал-Маварди (ум. в 1058 г.).

Распад Аббасидского халифата. Халифат при ‘Усманах. Ликвидация института халифата.

Суннитская доктрина халифата в современном мусульманском мире.

Б. Ши‘иты.

Б.1. Основные этапы истории ши‘итского движения.

Начало движения. Понятие *аш-ши‘а*. Личность ‘Али. Аргументы сторонников ‘Али в пользу его прав на главенство в общине. Правление ‘Али. Ал-Куфа — оплот ши‘итов. Борьба между ‘Али и Му‘авийей за власть. Борьба ‘Али с хариджитами, убийство ‘Али (661). Гибель ал-Хусайна (680). Гонения на ши‘итов при Умаййадах.

Борьба ши‘итов против Умаййадов за возвращение власти в род ‘Али. Алидо-аббасидские отношения: совместная борьба и соперничество. Аббасидские ши‘иты. Приход к власти Аббасидов и идейное размежевание между ними при халифе ал-Махди (775–785).

Раскол среди ши‘итов в середине VIII в. «Умеренные» ши‘иты (зайдиты, имамиты), «крайние» ши‘иты — *гулат*, исма‘илиты. Ши‘иты-рафидиты. Борьба ши‘итов против Аббасидов. Политические успехи ши‘итов: ши‘итские государства в IX–XI вв. Ши‘итское движение в средневековье, XIX и XX вв. Ши‘итские общины в современном мире.

Б.2. Ши‘итская доктрина верховной власти (*имамат*).

Понятия *имам* и *имамат*. Сложение представления об *имам*е как носителе верховной власти. Природа *имамат*а. Право на *имамат*. *Имамат* «достойного» (*ал-фадил*) и *имамат* «превзойденного» (*ал-мафдул*). Статус *имам*а. Качества *имам*а.

«Умеренные» ши‘иты.

а) Зайдиты.

Религиозно-политическая история зайдитов. Восстание Зайда б. ‘Али в ал-Куфе в 739–740 гг. Образование зайдитской общины. Восстания зайдитов. Зайдитские государства в Северной Африке (789–926) и Табаристане (864–928). Зайдитские династии в ал-Йамане (начало IX в. — 1962 г.). Зайдитские общины в современном мусульманском мире.

Доктрина *имамат*а. Расхождения среди ранних зайдитов в понимании *имамат*а. Влияние му‘тазилитов на формирование зайдитской доктрины. Сложение общезайдитской доктрины *имамат*а.

Зайдитский *имамат* и суннитский *халифат*: сходства и отличия. Основные положения учения зайдитов об *имамат*е: выборность главы общины из рода ‘Али, отрицание божественной природы *имамат*а, допустимость существования нескольких *имам*ов одновременно в разных странах ислама, непризнание учения о «скрытом» *имам*е, требование к претенденту с оружием в руках доказывать в борьбе за власть свое право на *имамат*.

Зайдитская догматика: общее с догматикой суннитов и имамитов и отличное от них. Отвержение «антропоморфизма» и предопределения, отрицание «благоразумного скрывания своей веры» (*ат-такийа*).

Основы и особенности зайдитского права. «Корпус юрис» Зайда б. ‘Али.

б) Имамиты (исна‘ашариты).

Основные этапы религиозно-политической истории.

Ранний период. Зарождение представления об избранничестве рода ‘Али и исключительности его прав на главенство в общине.

Ши‘иты-турабиты. Аргументы сторонников правления ‘Али: его родство с Пророком; «прямое» или «скрытое» назначение со стороны Пророка; духовное завещание — *ал-васийа*. Роль и место *имам*ов в ши‘итском движении. Джа‘фар ас-Садик (ум. в 765 г.) и джа‘фариты: отказ от вооруженной борьбы за власть. Ши‘итские *имам*ы после Джа‘фара ас-Садика. Утверждение наследственного (от отца к сыну) принципа передачи прав на главенство в общине.

Организационное объединение имамитов после «сокрытия» 12-го *имам*а на основе учения о 12 *имам*ах из «семьи Пророка». Имамитская община в период «малого сокрытия» (*ал-гайба ас-сагира* — 874–940). *Сафир*ы («посланники») — посредники между «скрытым» *имам*ом и его общиной.

Период «большого сокрытия» (*ал-гайба ал-кабира* — до Сафавидов). Политические успехи имамитов в X в.: ши‘итская династия Бувайхидов (Буидов) в Иране (с 932 г.) и ал-‘Ираке (с 945 г.). Систематизация и кодификация имамитской догматики и права. Ибн Бабуйа (ум. в 991 г.), ал-Муфид (ум. в 1022 г.), Мухаммад ат-Туси (ум. в 1067 г.), ат-Табарси (ум. в 1153 г.), Насир ад-дин ат-Туси (ум. в 1273-74 г.), ал-‘Аллама ал-Хилли (ум. в 1326 г.), Хайдар Амули (ум. в 1385 г.).

Сафавидский период. Провозглашение имамитского толка государственным вероисповеданием в Иране.

«Философизация» имамитского вероучения: Мир Дамад (ум. в 1631-32 г.), Мулла Садра (ум. в 1640 г.).

Имамитский ислам в позднее средневековье. Шайхиты. Бабитско-баха’итское движение в Иране. Общины имамитов в XX в. «Исламская революция» в Иране.

Доктрина *имамат*а (теория и практика). Сложение представления об *имамат*е как продолжении пророчества и божественного руководства общиной через *имам*ов из «семьи Пророка». Обожествление *имам*ов и их отношение к этому. Признание их непогрешимости и сверхъестественных знаний.

Роль ранних ши‘итских богословов в разработке доктрины *имамат*а. Абу Джа‘фар ал-Ахвал (ум. в 777 г.), Хишам б. ал-Хакам (ум. в 814 г.).

Учение об *имамат*е в период «сокрытия» *имам*а. Сложение представления об *имамат*е как эзотерической стороне божественного откровения и об *имам*ах как толкователях эзотерического (*батин*) смысла.

Учение о «скрытом» *имам*е. Ожидание возвращения *ал-ка’им*а из «семьи Пророка» как «доказательства» (*ал-худжжа*) восстановления божественной справедливости. Различия между ши‘итским *ал-ка’им*ом и суннитским *ал-махди*. Качества и символы *ал-ка’им*а.

Дальнейшее развитие доктрины: *имамат* как эманация вечного, божественного света, *имам* — исполнитель божественного повеления, «полюс» (*кутб*) бытия.

Практическое разделение власти на духовную и светскую. Религиозный авторитет и духовная власть «людей религии» (*риджал ад-дин*), их претензии на посредничество между «скрытым» *имам*ом и его общиной. Роль «людей религии» в религиозно-политической жизни Ирана в XIX и XX вв.

«Исламское правление» (*ал-хукума ал-исламийа*, или *вилайат-и факих*) в Иране: обновленная доктрина *имамат*а, попытка реализации идеальной модели теократического правления времён Мухаммада, попытка объединения духовного и светского в исламе.

Догматика имамитов. Пять «основ веры» (*усул ад-дин*) имамитов: *ат-таухид*, *ал-‘адл*, *ан-нубуввa*, *ал-ма‘ад*, или *ал-кийама*, *ал-имама*. Общее и различное в догматике имамитов и суннитов.

Имамитский *ат-та’вил*.

Имамитское предание. «Ал-Кафи фи ‘илм/усул ад-дин» ал-Кулини (ум. в 941 г.) как источник имамитского вероучения и права. Структура и содержание.

«Четыре источника» (*ал-усул ал-арба‘а*) имамитского (джа‘фаритского) права и его особенности. Статус *муджтахид*а. Предписание «благоразумного скрывания своей веры» (*ат-такийа*), допущение временного брака (*ал-мут‘а*, *сига*).

Школы имамитского права: *ахбарийа* (*ахбари*) и *усулийа* (*усули*).

Религиозная практика имамитов. Культ «мучеников». Паломничество к «святым» местам.

История имамитов в трудах зарубежных исламоведов.

«Крайние» ши‘иты (*гулат*).

Определение *гулат*, общее и конкретное. Первые в исламе *гулат*: ‘Абд Аллах б. Саба’, отрицание смерти ‘Али, ожидание его возвращения в качестве мессии.

Кайсаниты, сторонники *имамат*а Мухаммада б. ал-Ханафийи, сына ‘Али от ханифитки, как преемника духовного завещания (*ал-васий*), хранителя сокровенных знаний. Алидское восстание в 686 г. в ал-Куфе под руководством ал-Мухтара.

Разногласия среди кайсанитов после смерти Мухаммада б. ал-Ханафийи (ум. в 700 г.) по вопросу о преемнике *имамат*а: «истинные» кайсаниты, хашимиты, байаниты, ризамиты (аббасидские ши‘иты). Дальнейшее дробление кайсанитов, обожествление ими своих избранников.

Разработка в кайсанитской среде учений о переселении душ (*ат-танасух*), вселении в человека божественной частицы, возвращении

после смерти (*ар-радж‘а*), «изменении божественного мнения» (*ал-бада’*).

Трансформация кайсанитских идей. Хуррамиты (Иран, Средняя Азия) — идейные преемники кайсанитов. Восстание Бабака ал-Хуррами в горах Азербайджана в правление халифа ал-Ма’муна (813–833). Бабакиты, хуррамиты-мухаммириты, хуррамиты-маздакиты.

Усиление активности «крайних» ши‘итов в ал-‘Ираке в VIII в. — период наименьшей стабильности общественных отношений. Хаттабиты, мугириты, мансуриты и др.

Пестрота и эклектичность представлений «крайних» ши‘итов. Идеи божественной сущности верховной власти, заместительства *имам*а бога на земле, «скрытого состояния» *имам*ов (*ал-гайба*, *ас-сатр*), их возвращения, непогрешимости и пророческих знаний, вселения в них божественного духа. Адаптация этих идей «умеренными» ши‘итами.

Внедрение в ислам через «крайних» ши‘итов элементов различных идеологических систем (христианского гностицизма, неопифагореизма и пр.). Нусайриты (‘алавиты), хуруфиты, *ахл ал-хакк*, *‘али-илахи*.

Исма‘илиты.

История исма‘илитского движения.

Начало движения. Раскол среди ши‘итов по вопросу преемства *имамат*а после смерти шестого *имам*а Джа‘фара ас-Садика (ум. в 765 г.). Отделение сторонников сохранения *имамат*а в потомстве Исма‘ила, сына Джа‘фара ас-Садика. Мубаракиты — идейные предшественники исма‘илитов.

Разделение исма‘илитов на две ветви после смерти Мухаммада б. Исма‘ила:

а) «семеричники» (*ас-саб‘ийа*), со второй половины IX в. — карматы, считавшие его седьмым, последним *имам*ом и ожидавшие его возвращения в качестве *ал-ка’им*а;

б) исма‘илиты — сторонники передачи *имамат*а в потомстве Мухаммада б. Исма‘ила, признававшие его потомков «скрытыми» *имам*ами.

Религиозно-политическое движение карматов. Происхождение названия «карматы». Хамдан Кармат — исма‘илитский проповедник (*ад-да‘и*). Организация пропаганды. Начало вооруженной борьбы в Нижнем ‘Ираке (80-е годы IX в.). Цели и лозунги движения. Основание лагеря для переселенцев (*дар ал-хиджра*).

Карматская община: структура, система управления, социальная база. Идея социальной справедливости и равенства, связанная с возвращением ожидаемого *ал-ка’им*а из рода ‘Али.

Расширение карматской пропаганды, рассылка проповедников.

Основание (899 г.) на ал-Бахрайне независимой карматской общины-государства и выступление карматов против исма‘илитского руководства. Отмежевание карматов от исма‘илитов-‘убайдитов (Фатимидов).

Рост могущества бахрайнских карматов, их военные успехи. Захват Макки и ее разграбление.

Бахрайнская община: система хозяйственного и политического управления. Радикальность социальной программы. Причины ослабления общины: сохранение общинного рабства, жестокость и фанатизм, внутренние распри, изоляция от населения, вражда с фатимидскими исма‘илитами. Преследования карматов при Газнавидах. Ослабление их влияния в ал-‘Ираке и Иране. Распад бахрайнского государства к концу XI в. Карматские идеи после распадения общины.

Система обучения (*ат-та‘лим*). Степени посвящения. Влияние «Чистых братьев» (*ихван ас-сафа’*) на религиозно-философскую доктрину карматов.

Пренебрежение внешними обрядами и ритуальными запретами.

Исма‘илиты. Исма‘илитская пропаганда в дофатимидский период, или период «сокрытия» (*ас-сатр*). Успехи исма‘илитского «призыва» (*ад-да‘ва*). ‘Убайд Аллах ал-Махди. Фатимидский халифат (909–1171). Тайные организации фатимидских исма‘илитов за пределами их Халифата.

Расхождения и соперничество внутри руководства исма‘илитским «призывом». Отделение хакимитов, или друзов, обожествлявших халифа ал-Хакима (ум. в 1021 г.) и ожидавших его возвращения. Община друзов в период средневековья и в современном Ливане.

Раскол среди исма‘илитов после смерти халифа ал-Мустансира (ум. в 1094 г.): низариты и муста‘литы.

Низариты. Регионы распространения. Основание независимого государства (конец XI — XIII в.) с центром в Аламуте. Ал-Хасан б. ас-Саббах — основатель государства и глава «нового призыва» (*ад-да‘ва ал-джадида*). Практика террора. Ассасины.

Разгром низаритов Хулагу-ханом, их миграция в Индию. Агаханы. Особенности учения низаритов в Индии.

Общины низаритов в современном мире. Пропаганда низаритского учения.

Муста‘литы. Перемещение религиозного центра в ал-Йаман (до начала XVI в.), затем в Индию (современная община бохра). Разделение муста‘литов на даудитов и сулайманитов. Общины муста‘литов в современном мире.

Организация пропаганды. Иерархия. Идеализация исма‘илитской системы пропаганды. Подразделение мира на 12 «островов» (*ал-джаза’ир*). Иерархия руководства «островами». Система подготовки про-

поведников, степени посвящения. Методы пропаганды. Упрощение организации пропаганды у низаритов. Степени посвящения. Организация пропаганды у муста‘литов.

Учение исма‘илитов. Учение об *имамат*е как стержень религиозно-философской доктрины исма‘илитов. Вера в «скрытого» *имам*а (дофатимидский период), непогрешимость *имам*ов из потомков ‘Али. Повиновение *имам*у (*ал-вилайа*) — важнейший из семи «устоев» (*да‘а’им*) религии.

Эзотерическая доктрина (*ал-батин*): *ат-та’вил* (символико-аллегорическое толкование Корана и *шари‘ат*а) и *ал-хака’ик* (система религиозно-философских знаний, опирающаяся на толкование «сокровенных» истин). Эклектичность эзотерической доктрины, идейные влияния на ее формирование.

Основные элементы религиозно-философской системы (*ал-хака’ик*): космогония и теории цикличности. Мистическое значение чисел и букв. Земной мир — отражение устройства горнего мира, космического порядка.

Космогоническая теория ан-Насафи (повешен в 942 г.). Принцип строения бытия. Видоизменения учения ан-Насафи. Семь стадий эманации в горнем мире, соответствие им в земном мире семи пророческих циклов.

Космогоническая теория ал-Кирмани (ум. в 1021 г.). Соответствие структуры физического мира и религиозной иерархии десяти Разумам горнего мира.

Углубление и философское обоснование исма‘илитской космогонии в позднефатимидский период. Процесс мироздания, устроение горнего мира посредством пяти духовных сил, соответствие им пяти телесных сил в земном мире, в мире религии. Перворазум, первоматерия. История человечества как циклическое развитие «проповеди истины и единобожия». Семь пророческих циклов и семь *имам*ов. *Ан-Натик* и *ас-самит*. Мухаммад б. Исма‘ил — седьмой *имам* пророческого цикла Мухаммада. Ожидание его возвращения в качестве *ал-ка’им*а и *ан-натик*а седьмого пророческого цикла, «цикла откровения» (*даур ал-кашф*).

Провозглашение исма‘илитскими богословами принципов единства экзотерической стороны религии (*ал-захир*) и эзотерической (*‘илм ал-батин*).

Эсхатология исма‘илитов. Представления о странствии душ и воскресении. Влияние суфийских идей и терминологии на учение исма‘илитов о воскресении.

Правовая система исма‘илитов. «Да‘а’им ал-ислам» *ал-кади* ан-Ну‘мана (ум. в 979 г.) как источник по истории исма‘илитского права.

Сходство и различие между исма‘илитским и имамитским (джа‘фаритским) правом.

История исма‘илитов в трудах зарубежных востоковедов.

Вклад В. Иванова и А. Семенова в изучение истории и идеологии исма‘илитов.

В. Хариджиты.

В.1. История религиозно-политического движения хариджитов.

Начало движения. Борьба за власть между ‘Али и Му‘авийей. «Сиффинская битва» (657). Уход из лагеря ‘Али под ал-Куфой 12 тыс. воинов, недовольных его политикой. Хариджиты и их прозвища.

Вооруженная борьба хариджитов против ‘Али (до его убийства в 661 г.) и Му‘авийи. Регионы распространения хариджитов.

Раскол хариджитов на группировки во второй половине VII в.: азракиты, ибадиты, суфриты и др.

Азракиты. Нафи‘ б. ал-Азрак — руководитель мощного восстания хариджитов (684–699) в ал-‘Ираке против Умаййадов. Военные успехи азракитов: разгром халифских войск, овладение многими областями ал-‘Ирака и Ирана. Освобождение рабов, защита угнетенных. Поддержка азракитов персами.

Вражда между арабами и персами в лагере азракитов. Сужение социальной базы восстания вследствие жестокости и фанатизма азракитов. Поражение азракитов, истребление в Табаристане (699) последнего отряда азракитов-арабов.

Восстания азракитов в Иране. Систан — главный очаг азракитов-персов (с VIII в.). Восстание зинджей (869–883) в Нижнем ‘Ираке и Хузистане под руководством азракита ‘Али б. Мухаммада.

Ибадиты. ‘Абд Аллах б. Ибад — глава хариджитов ал-Басры. Отказ от поддержки восстания азракитов и от вооруженной борьбы против Умаййадов. Джабир б. Зайд (ум. около 717 г.) — организатор и учитель общины ибадитов в ал-Басре.

Активизация политической деятельности ибадитов в начале VIII в. и выселение большинства их вождей в ‘Уман (Оман).

Ал-Басра — духовный центр всех ибадитов.

Рассылка эмиссаров для подготовки «всеобщего восстания» ибадитов с целью создания «всемирного ибадитского *имамат*а». Идеи пропаганды: социальная справедливость и равенство, возврат к «чистоте» первоначального ислама.

Успехи ибадитской пропаганды. Восстание ибадитов (конец 40-х годов VIII в.) в Южной Аравии, овладение Хадрамаутом и Сан‘ой. Общины ибадитов в ‘Умане, Иране, ал-‘Ираке, Восточной Африке, ас-Синде.

Ибадитский *имамат* в Северной Африке. Объединение ибадитских общин при Рустамидах в 70-е годы VIII в. Распад *имамат*а.

Общины ибадитов в современном мусульманском мире. Община ибадитов-вахбитов в Северной Африке.

Суфриты. Зийад б. ал-Асфар — глава общины хариджитов-суфритов в ал-Басре. Расхождение с другими хариджитами в определении верующих и неверующих. Восстание суфритов под руководством Абу Билала Мирдаса в окрестностях ал-Басры в правление халифа Йазида (680–683). Поражение суфритов. Поэт-мистик ‘Имран б. Хиттан (ум. в 703 г.) — *имам* суфритов.

Восстание суфритов в верховьях реки Диджла (Тигр) (695–697). Партизанская тактика суфритов, их распространение по Среднему ‘Ираку, овладение ал-Мада’ином. Подавление восстания.

Причины поражения хариджитских восстаний: раздробленность, соперничество между группировками, идейные расхождения, жестокость и фанатизм.

В.2. Доктрина верховной власти (теория и практика).

Расхождения среди хариджитов в вопросе *имамат*а/*халифат*а. Общинный характер верховной власти. *Имам*/*халиф* — уполномоченный общины. Безусловная выборность главы общины, происхождение которого не имеет значения. Допустимость одновременного существования нескольких общин с правом избрания и смещения своего *имам*а. Признание *имамат*а «достойного» (*ал-фадил*) и отвержение *имамат*а «превзойденного» (*ал-мафдул*).

Условия правомочности претендента на *имамат*: следование Корану и *сунн*е, справедливое обхождение с людьми, способность с оружием в руках выступить против правителя-тирана.

Права и обязанности *имам*а/*халиф*а.

Хариджитская доктрина верховной власти и историческое развитие.

Хариджитские тенденции в современном мусульманском мире.

В.3. Догматика.

Влияние догматических концепций суннитов и му‘тазилитов на формирование догматики хариджитов.

Догматико-правовые расхождения среди хариджитов: определение понятий «верующие» и «неверующие» и отношение к последним; единобожие и многобожие; предопределение и свобода воли; отношение к «антропоморфистам», «многобожникам» и их детям, к принципу политического и религиозного убийства, к «благоразумному скрыванию веры» (*ат-такийа*); отношение к браку с не-хариджитами и к наследованию их имущества.

Расхождения по эсхатологическим вопросам среди хариджитов, а также между ними и другими течениями.

Роль хариджитов в разработке догматических вопросов ислама (теория халифата, определение веры и неверия, соотношение веры и действия, определение единобожия и многобожия).

3. Проблема веры (*ал-иман*).

Влияние христианского богословия на возникновение споров среди мусульман о сущности веры и ее элементах.

Понятия *дин* («религия»), *иман* («вера»), *куфр* («неверие»). Представления о «малом» (*ас-сагира*) и «большом» («тяжком») грехе (*ал-кабира*).

Расхождения среди мусульман в понимании веры и в отношении к мусульманину, совершившему «тяжкий» грех.

Хариджиты: вера — совокупность всех действий повиновения Аллаху, допущение увеличения и уменьшения веры, признание неверующим мусульманина, совершившего «тяжкий» грех. Роль хариджитов в разработке проблемы веры.

Мурджииты: словесное признание истинности Аллаха и его Писаний, признание второстепенности действий по сравнению с верой, «откладывание» (*ал-ирджа'*) суждения о состоянии человека, совершившего «тяжкий» грех.

Зарождение представления об *ал-ирджа'* в конце VII в.: ал-Хасан б. Мухаммад (внук ʻАли б. Аби Талиба) и его «письмо». Распространение представления об *ал-ирджа'* в ал-ʻИраке и восточных провинциях Халифата.

Перенесение политической лояльности мурджиитов в область догматики. Сложение мурджиитской догматической школы.

Догматические расхождения среди мурджиитов.

Мурджиитская концепция в современном исламе.

Муʻтазилиты: отождествление веры с религией, выдвижение на первый план действий повиновения Аллаху, рассматриваемых как доказательство веры, допущение увеличения и уменьшения веры.

Сунниты-«традиционалисты» (*асхаб ал-хадис*): признание трех элементов веры в соответствии с высказыванием пророка Мухаммада — словесное признание (*ал-икрар би-л-лисан*) истинности Аллаха, его Писаний и посланников; внутреннее согласие, или осознание сердцем (*ат-тасдик би-л-калб*); исполнение предписаний ислама (*ал-ʻамал би-л-аркан*). Терминологические расхождения среди богословов разных школ в определении веры.

Учение ханбалитов о вере как совокупности словесного признания, действий в соответствии с сунной и добродетельного намерения

(*ан-нийа*). Ханбалитские представления о вере в средние века. Салафиты. Ваххабиты.

Три вида веры в современном суннитском исламе.

Аш‘ариты: признание трех элементов веры и их подразделение на «основу», или «корень» (*асл*), веры — осознание сердцем истинности Аллаха — и ее «ветви» (*фуру‘*) — словесное признание и исполнение религиозных предписаний.

Расширительное толкование «традиционалистами» «основ» веры и ее «ветвей».

Расхождения среди богословов в вопросе о степени веры, возможности ее увеличения и уменьшения.

Изучение проблемы веры в западном исламоведении.

4. Проблема предопределения и свободы воли (*ал-кадар*).

Представление ранних мусульман об ответственности человека за свои поступки. Противоречивость Корана в вопросе предопределения. Понятие *ал-кадар* как предопределение и его эволюция. *Ал-Кадар* и *ал-када’* как разные уровни божественного предопределения.

Ал-Джабр (безусловное предопределение), джабриты и их школы. Джахм б. Сафван (казнен в 745 г.) и джахмиты. Дирариты, наджжариты.

Влияние христианского богословия на возникновение споров среди мусульман о свободе человеческой воли. Иоанн Дамаскин (около 675 — около 753). Сложение представления об *ал-кадар*е как свободе человека в выборе своих поступков. Кадариты и их школы. Гайлан ад-Димашки (казнен в 742 г. в Димашке/Дамаске) и гайланиты.

Роль му‘тазилитов в разработке учения о свободе человеческой воли. Му‘тазилитский тезис о божественной справедливости (*ал-‘адл*). Признание ответственности человека за свои поступки.

Отношение «традиционалистов» к кадаритам. Проблема свободы воли и религиозно-политическая борьба. Ал-Аш‘ари (ум. в 936 г.) и аш‘ариты: стремление снять противоречие между учением джабритов о безусловном предопределении и учением му‘тазилитов об ответственности человека за свои поступки. Учение о «приобретении» (*ал-касб*) человеком своих поступков.

Проблема свободы человеческой воли в средневековом и современном исламе. Изучение проблемы свободы воли и предопределения в зарубежном и отечественном исламоведении.

5. Проблема сущности (*аз-зат*, *ал-джаухар*) и атрибутов (*ас-сифат*) Аллаха.

Антропоморфистские представления ранних мусульман. Противоречивость Корана в вопросе о природе Аллаха и его атрибутах.

Начало догматических споров по этому вопросу. Понятия *ат-ташбих* («уподобление»), *ахл ат-ташбих* (*ал-мушаббиха*). Ранние «антропоморфисты»: «крайние» ши‘иты, хашвиты — Мукатил б. Сулайман ал-Балхи (ум. в 767 г.), Кахмас б. ал-Хасан (ум. в ал-Басре в 766 г.), Дауд ал-Джавариби. Два вида «уподобления».

Учение му‘тазилитов о божественных атрибутах (*ас-сифат*, *ал-ахвал*). Понятия *ал-исбат* и *ат-та‘тил*. Разделение богословов на признавших наличие у Аллаха положительных атрибутов (*ас-сифатийа*, или *ахл ал-исбат*) и отрицавших их наличие у него (*ахл ат-та‘тил*, или *ал-му‘аттила*). Классификация божественных атрибутов: му‘тазилиты, аш‘ариты, суфии.

Полемика вокруг сущности (*аз-зат*) Аллаха и его атрибутов (*ас-сифат*) в IX–X вв., буквальное понимание антропоморфных выражений в Коране (захириты), безраздельная вера в них по принципу *би-ла кайфа* (ханбалиты), аллегорическое толкование их (му‘тазилиты).

Представления о телесности (*ат-таджсим*) Аллаха: каррамиты, зурариты. Учение ши‘итского богослова Хишама б. ал-Хакама (ум. в 814-15 г. в Багдаде).

Проблема сущности и атрибутов Аллаха в средневековом и современном исламе.

Изучение этой проблемы в зарубежном исламоведении.

Экспресс-вопросы:

ал-‘адл, ‘али-илахи, ал-‘амал би-л-аркан, асл, асхаб/ахл ал-бид‘а, асхаб ал-хадис, ахбари/ахбарийа, ал-ахвал, ахл ал-ахва’, ахл ад-далала, ахл ал-исбат, ахл ат-та‘тил, ахл ат-ташбих, ахл ал-хакк, ал-бада’, ал-батин, би-ла кайфа, ал-васи, ал-васийа, ал-вилайа, ал-гайба, ал-гайба ал-кабира, ал-гайба ас-сагира, гулат, да‘а’им, ад-да‘ва, ад-да‘ва ал-джадида, ад-да‘и, ад-далала, дар ал-хиджра, даур ал-кашф, ал-джабр, ал-джаза’ир, ал-джаухар, дин, аз-зайдийа, аз-зат, ал-захир, ал-икрар би-л-лисан, ‘илм ал-батин, имам/халиф, ал-имама/имамат, ал-имамийа, иман, ал-ирджа’, ал-исбат, ал-исма‘илийа, ихван ас-сафа’, ал-кабира, ал-када’, ал-кадар, ал-ка’им, ал-калам, ал-касб, ал-кийама, кутб, куфр, ал-мафдул, ал-махди, милла, ал-му‘аттила, муджтахид, мут‘а, ал-мушаббиха, ан-натик, ан-нийа, ар-радж‘а, риджал ад-дин, ас-саб‘ийа, ас-сагира, ас-самит, ас-сатр, сафир, синф, ас-сифат, ас-сифатийа, ат-та’вил, ат-таджсим, та’ифа, ат-такийа, ат-та‘лим, ат-танасух, ат-тасдик би-л-калб, ат-та‘тил, ат-ташбих, ал-усул ал-арба‘а, усул ад-дин ал-кавим, усули/усулийа, ал-фадил, фирка, фуру‘, ал-хака’ик, ал-худа, ал-худжжа, ал-хукума ал-исламийа, аш-шари‘а/шари‘ат, аш-ши‘а

Экзаменационные вопросы:

Проблема верховной власти (*имамат/халифат*) в исламе: ши‘иты, сунниты, хариджиты

Проблема веры (*ал-иман*)

Проблема предопределения и свободы воли (*ал-кадар*)

Проблема сущности (*аз-зат*, *ал-джаухар*) и атрибутов (*ас-сифат*) Аллаха

Обязательная литература:

Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. М., 2004.

Хрестоматия по исламу. Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М., 1994.

Тема VIII. Мусульманский мистицизм (суфизм, *ат-тасаввуф*)

Краткий план лекции:

Вводная часть

1. Общая характеристика суфизма
2. Понятие «мистицизм»
   - 2.1. Мистицизм в древних религиях и религиозно-философских учениях
   - 2.2. Мистицизм в исламе
3. Происхождение суфизма
   - 3.1. Теории заимствования
   - 3.2. Теория автохтонного происхождения суфизма («мусульманская теория»)

Часть 1. Основные этапы развития (периодизация) суфизма:

- 1.1. Начальный, «аскетический» период (VIII в. включительно)
- 1.2. Период «классического» суфизма (IX–XI вв.)
- 1.3. Расцвет суфизма (XII–XIV вв.)
- 1.4. Поздний суфизм

Часть 2. Эволюция учений. Основные доктрины

- 2.1. Учение о Мистическом Пути познания Бога (*ат-тарика*)
- 2.2. «Упование на Бога» (*ат-таваккул*)
- 2.3. Учение об «угодничестве» («святости», — *ал-валайа*), культ «божьих угодников» (*ал-аулийа’*)
- 2.4. Культ пророка Мухаммада

Часть 3. Суфийские братства

- 3.1. Суфийская «обитель» (*завийа*, *рибат*) как зародыш братства

3.2. *Ат-Тарика* как «путь», метод, школа обучения
3.3. *Силсила* — цепь духовной преемственности
3.4. *Зикр* — отличительный признак братства
3.5. Характеристика суфийского братства
Часть 4. Суфийская литература:
4.1. доктринальная
4.2. практические руководства
4.3. поэзия

Развернутый план лекции:

Вводная часть.

1. Общая характеристика суфизма.

Суфизм: углубленное осмысление ислама как образа, смысла и цели жизни и как философия ислама.

Объективные трудности определения суфизма (нет единого суфизма):

неоднородность и многоликость суфизма, влияние на него местного духовного наследия, отсюда сложность понимания, выделения общесуфийских критериев (каждый суфий-теоретик — отдельный мир), море источников на многих языках;

суфизм «практический» — суфизм «теоретический», «доктринальный»;

«практический»: «умеренный» (монотеистический) и «крайний» (пантеистический);

«доктринальный»: спекулятивно-эзотерический и «правоверный»;

«элитарный» (для «избранных», образованных) и «народный»;

«индивидуальный» и организованный в братства;

контрастность суфизма: идеология «смирения», «упования» на Бога и идеология повстанческих и махдистских движений;

смешение доктрин (суфийско-ши'итские братства, духовная иерархия).

2. Понятие «мистицизм».

Мистика как одна из сторон гностицизма, одна из форм познания Бога (наряду с рационально-умозрительным и традиционным, основанным на Священных писаниях и преданиях), возможность непосредственного общения (или даже соединения) с Божеством посредством «озарения», «внутреннего опыта», экстаза.

2.1. Мистицизм в древних религиях и религиозно-философских учениях: неоплатонизм (с III в. н.э.), восточное христианство (IV–VII вв.), средневековый иудаизм (*каббала*, VIII в.), индуизм («монизм», философские системы веданты).

Сходство между ними:

второстепенное значение внешних форм религии;

идея отрешения от мира.

2.2. Мистицизм в исламе (IX–X вв.) как возрождение древней гностики на своей родине.

Признаки гностики: эзотеризм, ступени познания, теория эманации Божества, параллелизм двух миров, концепция спасения души как некоего «пути».

Христианское влияние (хотя сама христианская гностика была отражением/копией древних мифов):

культ Христа: в ранних сочинениях ал-Мухасиби (ум. в 857 г.) — притча о сеятеле, расширенная нагорная проповедь и т.д.;

суфийский гносис — стирание грани между Богом и его созданием, возможность познания Бога вплоть до слияния с ним, что для Мухаммада было бы кощунством, — Аллах трансцендентен; отсюда Халифат оказался наполненным богами, обожествление *имам*ов в махдистских и ши'итских кругах, обожествление друзами халифа ал-Хакима;

сходство гностических теорий: 4 эманации у католиков (Отец: Слово, мудрость, сила, познание) и у ал-Халладжа (казнен в 922 г. в Багдаде) — Аллах в 4 непостижимых кругах: Воля, мудрость, сила, Откровение).

Влияние гностиков-манихеев:

графическое изображение этого учения было у гностиков еще во II в. до н.э.;

при обыске дома ал-Халладжа были обнаружены богато оформленные (парча, шелк, золото, кожаные переплеты) книги (обычай гностиков, Священные книги манихеев);

«ступени очищения» ал-Халладжа (со ссылкой на Иисуса): в очищенное от плотских страстей тело вселился Божественный дух, и его деяния и повеления стали божественными.

3. Происхождение суфизма.

3.1. Теории заимствования:

восточнохристианский аскетизм и мистицизм, неоплатонизм в христианской форме;

иранское (зороастрийско-манихейское) влияние;

индийские источники: индуизм, буддизм, веданта;

Центральная Азия — место встречи зороастризма, буддизма и ислама.

Два элемента суфизма (по И. Гольдциеру):

аз-зухд (аскетизм, подвижничество) — из восточнохристианского монашества;

ат-тасаввуф (суфийский мистицизм) основан на спекулятивной философии неоплатонизма (ранний период) и буддизма (поздний период).

3.2. Теория автохтонного происхождения суфизма («мусульманская теория» — Р. Никольсон, Л. Массиньон):

суфийский аскетизм — мистицизм = исламское явление;

спекулятивная философия суфизма — продукт влияния христианского неоплатонизма;

пантеистические идеи «крайнего» суфизма — индийское влияние через персов.

Доказательства автохтонного происхождения суфизма:

лексика, техническая терминология (особое суфийское толкование языка Корана, научного языка арабов, теологии);

Коран допускал толкование в духе аскетизма и мистицизма (две лепешки, рубище, женщины, воздержание, мирская жизнь).

Вывод: суфизм почти так же стар, как и сам ислам (аскетическое настроение некоторых сподвижников Мухаммада — Абу Хурайра) и Коран;

суфизм возник из внутреннего развития ислама и на арабской почве.

С начала VIII в. можно говорить о суфизме как *особом течении внутри ислама*.

Возможные *влияния*:

неоплатонизм в *обработке* поздних христианских синкретистов Александрии и Гундишапура (центр несториан с середины III в., заселен сирийскими и греческими пленниками);

индийская пантеистическая философия веданты («крайний» суфизм), но не буддизм (не признает Бога-Творца и его эманации), т.к. суфизм — единство Бога (моническое или пантеистическое).

В свою очередь, христианский мистицизм испытал на себе влияние позднего суфизма (ал-Газали, Ибн ал-‘Араби).

Легендарность собственной истории («притягивание» пророков).

Часть 1. Основные этапы развития (периодизация) суфизма.

1.1. Начальный, «аскетический» период (VIII в. включительно), процесс перерастания (превращения) аскетизма в мистицизм. Раби‘а ал-‘Адавийа (ум. в 801 г.): «любовь к Богу», «общение с ним».

Название *суфий* («шерсть»): аскет-отшельник, «божий человек».

Доисламские *суфи*и — странствующие христианские монахи и анахореты («пустынники») разных сект в арабской среде (Сирия, Египет, ал-‘Ирак).

Практика ранних аскетов (*захид*, *зуххад*) и подвижников (*‘абид*, *‘уббад*): от размышлений, набожности, отрешения от мирского, осуждения богатства, отказа от сотрудничества с властями к *культу бедности* (*ал-факр*) как пути к спасению души. В дальнейшем это понятие («стоянка бедность») из материального превращается в духовное: бедность, нищета пред Аллахом, нет ничего своего, что не происходило бы от него (Мухаммад: «Нищета — моя гордость!»).

Нестяжание, добровольная бедность породили учение об «уповании на Бога» (*ат-таваккул*) — абсолютное предание себя воле Аллаха (пример с тонущим *суфи*ем).

Удовлетворенность земной жизнью (*ар-рида*), стойкое терпение (*ас-сабр*).

Нищенствующие, странствующие аскеты, бродячие *дарвиш*и: пища на день (евангельская притча о птичках — не сеют, не пашут, а питаются дарами божьими).

Изначальная *антропоцентричность* суфийских учений (в отличие от абстрактных теорий му‘тазилитов). Душа, психология — объект размышлений, анализ мотивов, движений души, личное переживание, осознание сердцем религиозных истин.

Сердце (*ал-калб*) — инструмент познания. Ал-Хасан ал-Басри (ум. в 728 г.) — создатель «науки о сердцах и помыслах».

Бескорыстная любовь к Богу (*ал-махабба*), тоска, стремление сблизиться с ним — в проповедях басрийских аскетов, последователей ал-Хасана ал-Басри.

Раби‘а ал-‘Адавийа (ум. в 801 г.) — глава басрийских аскетов-женщин, страстная проповедница бескорыстной любви к Богу, автор поэтических и прозаических сентенций. Сторонница «крайнего» аскетизма: отказ от мирских соблазнов, тщеславия, искренность (без лицемерия, ради чего-то) в любви к Богу. Ученики-мужчины, почитание как «святой» (=Ксения Блаженная). Первая из аскетов провозгласила всеобъемлющую и бескорыстную любовь к Богу доминантой духовной жизни.

Аскетические установки приобрели *мистический* оттенок — стремление к *личному общению* с Богом, и это стало отличительной чертой суфийской идеологии, придало ей отчетливо мистический характер.

1.2. Период «классического» суфизма, или стадия мистицизма (IX–XI вв.): разработка мистико-эзотерических доктрин, лексики, учения о Мистическом Пути; образование братств; различные течения мистицизма и эзотеризма; легализация «умеренного» суфизма (ал-Газали).

Мистицизм как развитие аскетизма.

Ранние теоретики суфизма, появление суфийских школ в ал-Басре, Багдаде, Хурасане.

Дробление суфизма на множество школ, учений, систем эзотеризма и мистицизма; к XI в. письменно зафиксировано 78 определений суфизма (*ат-тасаввуф*), или *тарикат*ов.

Суфизм перестал быть единым.

Разработка специфической суфийской *терминологии* в огромном числе теоретических сочинений и практических руководств.

Разработка учений о *Мистическом Пути* к познанию Бога. Описание суфийских «стоянок» (*ал-макамат)* и «состояний» (*ал-ахвал*) суфия на пути очищения от мирской скверны и сближения с Богом.

Сближение с ши'итским эзотеризмом на почве символико-аллегорического толкования Корана (*ат-та'вил*); теория «избранничества» («посвященные», *ал-хасса*) как следствие элитарности и эзотерического характера суфизма.

Ат-Та'вил стал философским обоснованием суфийской практики и норм жизни.

Теософские рассуждения: конечная цель (пункт) «Пути к Богу» — не только его «лицезрение» (*ар-ру'йа* — кораническое представление, разделяемое богословами-догматиками), но и «растворение», «самоуничтожение» (*ал-фана'*) и «пребывание» (*ал-бака'*) в Боге (доктрина *ал-фана'/ал-бака'*).

Воспринятое как *субстанциональное* соединение с Богом, это учение подверглось резкой критике («недопустимое нововведение», «многобожие») со стороны богословов-догматиков.

Складывание двух направлений в суфизме:

«умеренного», или «трезвого» («путь трезвости») — ал-Джунайд ал-Багдади (ум. в 910 г.);

«крайнего», «экстатического» («опьяняющего») — ал-Бистами ал-Багдади (ум. в 875 г.) и ал-Халладж (казнен в 922 г.).

«Упоение» от любви к Богу, экстаз, «опьяняющую любовь» проповедовали ученики ал-Бистами в Хурасане (X–XI вв.), что осуждали «трезвенники» (джунайдиты), видевшие в экстатических высказываниях суфиев опасность (принимали свои воображения за подлинное единение с Богом). Верный путь к Богу — тихая, трезвая молитва.

Третье направление суфизма (окрепло в Хурасане) — маламатийа («порицаемые»), странствующие *дарвиш*и. Первым на «путь порицания» вступил «мясник» Хамдун ал-Кассар (ум. в 884 г.): самодовольство, гордость, тщеславие — опасность для спасения души. Позже это развилось в школу маламатийа (юродство, вызывающее поведение, пренебрежение нормами общественной морали). Возможно, под

влиянием школы «дурных святых» (идея Платона в его «Республике»).

Систематизация суфийского «знания», создание суфийской «науки».

Рост популярности суфийского мировоззрения и практики.

Легализация идей суфизма: ал-Газали (ум. в 1111 г.) и «умеренный» суфизм (ценность морально-этических норм, «правоверность» суфийской практики).

Очищенное от экстатических и теософско-спекулятивных элементов, учение суфиев джунайдовской модели стали проповедовать даже ханбалиты, яростные противники всяческих «новшеств» (ал-Джилани, ум. в 1166 г.).

Универсализация суфийских идей, признание их «правоверными».

Культ святых. Признание «святости», «благодати» популярных суфиев и их могил — объектов паломничества даже в высших кругах общества.

1.3. Расцвет суфизма (XII–XIV вв.).

Интеллектуализация («философизация») суфизма (Ибн ал-‘Араби), выработка концепций «совершенного человека» (*ал-инсан ал-камил*), «единства бытия» (*вахдат ал-вуджуд*), «божественной эманации»; широкое распространение суфизма в городах; сложение крупных суфийско-дарвишских объединений (братств), разграничение на «умеренный» (монотеистический) и «крайний» (пантеистический) суфизм.

Разделение суфизма на «практический», ориентированный на духовный запрос рядовых суфиев, и спекулятивно-эзотерический, ориентированный на элиту.

Философское обоснование мистической практики как способ постижения тайн бытия Мистическим Путем, недоступных рациональному и «традиционному» знанию, как философия ислама.

«*Исламизация*» религиозно-философского наследия эллинской и ирано-семитской культур.

Концепции «совершенного человека», «единства бытия», эманации и их влияние на духовную и интеллектуальную культуру ислама в целом.

Суфийская символика, образы, мотивы в персоязычной поэзии.

Сложение крупных суфийско-дарвишеских братств (объединений) и их огромная роль в *исламизации* народов.

Более резкое разграничение между «умеренным» (монотеистическим) и «крайним» (пантеистическим) суфизмом.

Сближение догматического богословия с «умеренным» суфизмом.

1.4. Поздний суфизм (после XIV в.).

С XVI в. — споры, толкования, упадок братств.

Часть 2. Основные этапы развития (периодизация) суфизма. Эволюция учений. Основные догмы суфизма.

Элементы общности в суфизме:

психологические теории (три или четыре основных этапа Мистического Пути духовного самосовершенствования);

элементы *гносеологии* (эти этапы соответствуют разным ступеням познания);

онтология.

2.1. Учение о Мистическом Пути познания Бога (*ат-тарика*, *тарикат*): «стоянки» (*ал-макамат*) и «состояния» (*ал-ахвал*), «растворение в Боге» (*ал-фана'*) и «пребывание в Боге» *(ал-бака'),* «трезвый» и «опьяняющий» суфизм (Путь), ал-Халладж (влияние гностиков-манихеев).

Разработка учения о Мистическом Пути к Богу, о «стоянках» и «состояниях» как определенных этапах и ступенях на пути к Истине, стадиях «духовного совершенствования». Различия между *ал-ахвал* (дар Божий, помимо воли человека, последующее «состояние» отрицает предыдущее) и *ал-макамат* (результат духовных упражнений, самоконтроль, самосовершенствование, соблюдение правил предшествующей «стоянки», т.е. накопление «добродетелей»).

Подробная и более определенная классификация «стоянок» (от 4 до 100). Одна из распространенных: Божественный Закон (*аш-шари'а*), доктрина Пути (*ат-тарика*, *ас-сулук*, аскеза), Мистическое познание (*ал-ма'рифа*) и «подлинное бытие», «постоянное общение с Абсолютной истиной» (*ал-хакика*). Последней «стоянки» достигали немногие.

Ал-Хакика — интуитивное познание истинной природы божества и своей причастности к ней. Отсюда самоназвание суфиев — *ахл ал-хакика* («люди подлинного бытия») в отличие от *ахл ал-хакк* (сунниты, лишенные дара интуитивного восприятия).

Родоначальники «науки о стоянках и состояниях»: ал-Мухасиби (ум. в 857 г.) и Зу-н-Нун ал-Мисри (ум. в 860 г.), хотя еще в VIII в. Шакик ал-Балхи дал классификацию 4 нераздельных «ступеней» (как результат взаимодействия человеческой воли и Божественной милости): «воздержание» (*аз-зухд*), «страх» (*ал-хауф*), «желание рая» (?) и «любовь к Богу» (*ал-махабба*).

Зу-н-Нун ал-Мисри, Абу Са'ид ал-Харраз (ум. в 899 г.): «состояния» (*ал-ахвал*) — это мгновенное «озарение», экстатическое переживание близости к Божественному бытию.

Экстаз (неоплатонизм, Плотин): задача человека — освобождение души от зла физического тела (ср. ал-Халладж — «очищение») и приобщение ее к божественной жизни. Путем разума этого достигнуть нельзя. Единственный путь — это экстаз, состояние, при котором человек перестает сознавать себя чем-то индивидуальным. Это состояние ведет к конечной цели — «соприкосновению», или «соединению», с Богом (*Бертельс*. Происхождение суфизма, III, 28).

Ас-Саррадж (ум. в 988 г.) в классическом труде дал список 10 «состояний» (от «самоконтроля» до «уверенности»). Описание «стоянок» — обязательный элемент суфийских сочинений.

Парные «состояния», дополняющие друг друга.

В поздней *гносеологии* (ал-Газали, Ибн ал-'Араби) «состояния» — способ сверхчувственного познания тайн бытия, скрытых от рационального знания и доступных лишь «истинным гностикам» (*ал-'арифуна*).

Стадии «гносиса» (*ал-ма'рифа*) — постижение одной из сторон Божественной реальности; для каждой стадии есть *кутб* — мистик, достигший совершенства в знании данной «стоянки».

«Состояния» *ал-фана'/ал-бака'* как конечная цель мистика, «уничтожение», «растворение» его личности, его «Я» в Боге и «пребывание» в нем, общение с ним. По ал-Халладжу, *ал-фана'* — освобождение личности от восприятия чувственного мира и пребывание в созерцании Бога, в способности общения с Единым.

Два течения в трактовке *ал-фана'/ал-бака'*: «умеренный» (монотеистический, «трезвый») мистицизм (ал-Джунайд, ум. в 910 г.) и «крайний» (пантеистический, экстатическое «упоение» любовью к Богу) — ал-Бистами (ум. в 875 г.), ал-Халладж (казнен в Багдаде в 922 г.).

2.2. «Упование на Бога» (*ат-таваккул*) — одна из 4 «стоянок» («упование», «терпение»/*ас-сабр*, «удовлетворенность»/*ар-рида*, «надежда»/*ар-раджа'*), ориентированных полностью на Аллаха (подобно протестантской вере в «милость Божью»). Связь суфизма со спекулятивной теологией (схоластикой му'тазилитов): проблема свободы воли в суфизме решалась как безоговорочный детерминизм: «Верующий в руках Аллаха, как мертвое тело в руках обмывальщика трупов» (позже эту духовную власть перенесли на *шайх*ов-наставников). Непоследовательность и противоречивость этого тезиса: придание огромного значения психотренингу, нравственному совершенствованию, аскетизму и участие суфийских братств в политической и социальной жизни.

Влияние учения об «уповании» на сложение «мусульманского фатализма».

2.3. Учение об «угодничестве» («святости», *ал-валайа*), культ «божьих угодников» (*ал-аулийа'*) — весь ислам принял учение о «святых» (особенно ши'изм — ши'итская *аш-шахада*, культ «мученичества»), о «святости» и «благодати» их могил.

Культ «святых» и Коран. Коран порицает обращение к кому-либо (ангелам, «святым», идолам) за «заступничеством» пред Аллахом (*аш-шафа'а*), определяя это как «многобожие» (*аш-ширк*): «Они кроме Аллаха поклоняются еще тем, которые ни вреда им сделать не могут, ни пользы принести не могут; они говорят: это (они) — ходатаи за нас пред Аллахом» (Коран, 10:18/19) (Петрушевский, 234). «Те, которым молитесь вы, кроме Аллаха, ничего не создали, но сами они созданы; они мертвы, безжизненны и не знают, когда будут воскрешены. Ваш бог — единственный Бог» (Коран, 16:20-23) (Перевод по Петрушевскому: Ислам, 234). См. также: Коран, 13:16/17 (о заступниках), 18:102 и др.

Узаконение бытовавшей в народе веры в посредничество («заступничество») между Богом и людьми — заслуга суфиев, создавших целую «науку» о степенях «святости», «благодати» (*ал-барака*), иерархии и «чудотворстве» (*ал-карамат*) святых.

Учение о «святых» (*аулийа'*) — христианско-гностическое по своей природе, но чисто суфийское понятие, принятое всем исламом.

Узаконение посредничества («заступничества») в Судный день Мухаммада и 'Али в мусульманской догматике.

Культ святых в Туркменистане. Сохранение при исламе культа доисламских старейшин и вождей. В XI в. огузы-туркмены (позже политическая династия Сельджуков/Салджуков) сохраняли обряд: на могилах известных *хан*ов и *бек*ов расстилали особую материю (*эшик*), которую затем разрывали на части и раздавали бедным и нищим (очевидно, как обладающую благодатью) (*Демидов*. История, 87).

Расширение категорий лиц, признанных «святыми», хотя обращение с молитвой к кому-либо, кроме Аллаха, противоречит идее единобожия: древние пророки, религиозные авторитеты, «мученики».

Переосмысление древних культов (христианские святые: Св. Георгий, семь эфесских спящих отроков, Дева Мария), языческих богов, доисламских героев и т.д.

Святые «покровители» ремесел, профессий, мест обитания.

Классификация степеней святости, *иерархия* «святых».

Иерархия «святых» как ступени благочестивой жизни. Ал-Хаким ат-Тирмизи (ум. в 898 г.) — разработчик этого направления в суфизме (ставил Христа выше Мухаммада).

Учение о «святости», божественной «благодати» как элемент суфийской догмы.

Ал-абдал (арабизованное перс. «отцы», *пир*ы, духовные руководители) — одна из категорий «святых», их 70, 40 из них — реальные суфии, жившие в Сирии (христианский регион!).

Ал-Худжвири (ум. в 70-е годы XI в.): описание шести степеней «святости»: *ал-ахйар* (300), *ал-абдал* (40), *ал-абрар* (7), *ал-аусад* (4), еженощно совершающие обход Вселенной, *нукаба'* (3) и *ал-кутб* («*полюс*») — глава всех «святых». Все они управляют миром и надзирают за ним. *Ал-Кутб* — наследник демиурга гностиков, место его аудиенции — «пустыня сынов Израиля».

Риджал ал-гайб — живые, но скрытые, невидимые людям «святые», живущие в бедности и благочестии, их молитвами мир оберегается от зла.

Признаки «святости», качества «святых»:

действенность молитвы;

благодать («Божий дар», *ал-барака*) и «чудеса» (*ал-карамат*, 20 видов «чудес», кроме дара воскрешения, чем славились современные им христианские «чудотворцы»).

Различие между «чудесами» пророков (*ал-му'джизат*) и «чудесами» «святых»: первые публично и сознательно совершаются в подтверждение пророческой миссии, они неподражаемы, вторые — пассивные, дарованные Богом не для публичного их совершения. Пророки выше «святых».

Осуждение публичного показа суфиями своих «чудес» и баек о них. Предпочтение в среде образованных суфиев чудесам духовной жизни — нравственных подвигов, борения со страстями и т.д.

Различие между «чудесами» «святых» и колдовством (*сихр* — дьявольское занятие!), между реликвиями, гробницами «святых» и идолопоклонством.

Легализация культа «*святых*».

Фактическое признание культа «святых» в народе побудило богословов путем создания новых *хадис*ов сгладить его противоречие Корану и *ас-сунне* (*вали* — орудие в руках Аллаха, и в качестве своего орудия для свершения «чудес» он волен избрать и не-живой предмет — гробницу, источник, реликвию).

Между X и XIII вв. благодаря аскетическому образу жизни «святых» распространилось их почитание и признание их «святости» среди богословов-«рационалистов»: ал-Газали, ар-Рази обосновали веру в «святых» и в их «чудеса».

Упорное сопротивление культу «святых» только в кругах закоренелых «традиционалистов» («избранниками Аллаха» были только пророки!), которых суфии презрительно называли «антропоморфистами» (*ал-хашвий/ал-хашавий*).

Фактическая (*de facto*) *канонизация* «святых» в исламе, особенно на местном уровне.

2.4. Культ (идеализация) пророка Мухаммада — догма, обладающая невероятной силой религиозной притягательности, поскольку удовлетворяла извечную потребность человека в поклонении. Почитание Пророка и его могилы в ал-Мадине (ал-Бухари при свете луны писал свои труды у его могилы, высшие чины покупали дома ближе к его могиле, чтобы быть похороненными рядом с ним, служили в «святыне» — подметали, расстилали циновки, чистили лампы).

Обожествление Мухаммада суфиями.

Ал-Халладж под влиянием гностиков говорил о вечном, «довременном» существовании Пророка: это — светоч, от которого занялись все светочи пророков, все знания — капля из моря его знания, все премудрости — пригоршня из его ручья, все времена — лишь час из его жизни.

Наделение Мухаммада «чудесами», сверхъестественными знаниями, мудростью и т.д. — создание образа «совершенного человека».

Часть 3. Суфийские братства.

3.1. Суфийская «обитель» (*завийа*, *рибат*) как зародыш братства.

Манихейские монастыри, «обители» каррамитов как прототип суфийских «обителей». Сходство последних с христианскими монастырями. Ранние общины суфиев (Египет), суфийские дома-молельни («молитвенные хижины»), дарвишские «обители» постоянного или временного проживания суфиев-дарвишей (*завий*а, *рибат*, *ханака*, *такйа*). Религиозные песнопения, отличительное облачение (шерстяная ряса, головная повязка синего цвета — цвет траура). Численный рост суфийских общин и их расширение на Восток (Багдад, Басра).

Эволюция *завии*: «угол», келья суфия при мечети, жилище *шайх*а-наставника, расширение функций *завии* и превращение ее в комплекс строений.

Суфийские «обители»: структура, содержание (*вакф*ы), миссионерская деятельность, строительство новых «обителей», кочевники, конкуренция мечетям, покровительство городским корпорациям (ремесленников, торговцев).

Сложение в городах братств вокруг суфийских «обителей» (середина XII в.).

3.2. *Ат-Тарика* как «путь», метод, школа обучения.

Сложение в раннем суфизме института «наставничества». Овладение теорией и практикой конкретной школы, методом (*ат-тирика*) проходило под руководством духовного наставника (*шайх*, *муршид*,

пир, *вали*). Долгий путь аскетической и духовной практики («искуса», — тяжелая, унизительная работа, регулярное исповедание, приобретение суфийских знаний, «благодати», технические приемы и упражнения и т.д.) завершается приемом в братство — посвящение в таинства *зикр*а, получение суфийского рубища (*хирка*) из рук наставника и права на самостоятельное проповедование.

Сильное влияние на суфийский институт наставничества учения ши‘итов об *имам*ах: знание сокровенного, непогрешимость, святость, богоизбранность (*вали*, *кутб*), абсолютное послушание («тело *мурид*а в руках *муршид*а как труп в руках обмывальщика трупов»).

Дочерние «обители» (до ста). Централизованное управление из главного братства через назначение глав (*мукаддам*), или *шайх*ов-«заместителей» (*халифа́*), дочерних, местных обителей.

3.3. *Силсила* — «мистический *иснад*», цепь духовной преемственности.

«Канонизация» частных методов Мистического пути, создание иерархической структуры школ обучения (к концу XII в.). Отбор авторитетов, сведе́ние всех цепей духовной преемственности к Мухаммаду и ‘Али («притягивание за уши» авторитетов). Мухаммад — главный суфийский авторитет, сложение его культа.

3.4. *Зикр* («радение») — сложный суфийский обряд, отличительный признак братства.

Зикр — подготовка мистика к постижению божественной сущности, психотехнический прием вхождения в состояние «растворения» (*ал-фана’*) и «пребывания» (*ал-бака’*) в Боге, «озарения» (*ал-ишрак*), экстаза (*шатх*) с пением и музыкой. «Поминание» Аллаха, запечатление его образа в сердце мистика до зрительных и слуховых галлюцинаций («внутреннее зрение», «внутренний голос»).

Виды *зикр*а: «тихий» (*хафи*) — «громкий» (*джахр*, — с криками, плясками, кружением, рукоплесканиями), индивидуальный («уединение»/*халва*) — коллективный (совместные радения, чаще в ночь на пятницу). Цель *зикр*а — экстатический транс, экстаз, средства вызывания экстаза: кофе, наркотики, музыка (барабаны, тамбур), любовная поэзия (от доступной народной любовной лирики к специальной поэзии мистической любви).

Обряд *зикр*а: ритмизованные движения, регламентированные позы, контроль за дыханием, произнесение вслух или мысленное повторение формулы *зикр*а.

Посвящение в *зикр* (приобщение нового члена братства к таинству, посвящение его в формулу и методику *зикр*а).

З*икр* — «столп» Мистического пути.

Ритуал *сама‘* («блаженное слушание», «слушание песнопений») — форма суфийского культа, элемент *зикр*а.

Появление ритуала *сама‘* в музыкальном сопровождении (IX в.). Ранняя практика привлечения профессиональных певиц на суфийские «собрания».

Осуждение «традиционалистами» «слушания» Корана в музыкальном сопровождении как «недопустимое новшество» («слушание приводит к исступлению»).

Художественное слово, любовная лирика в сочетании с музыкальным сопровождением — наиболее эффективное средство достижения экстаза. Содержание Корана (правовые нормы, торговые сделки, вопросы догматики, осуждение «неверных» и т.п.) не подходит для вызывания состояния экстаза, для разжигания «огня мистической любви к Богу». «Слушание» песен давало новизну и разнообразие ритмов и мелодий, музыкального сопровождения, стихов соответствующего настроения.

«Слушания» практиковались не только на радениях (*зикр*), но и на еженедельных суфийских «собраниях» (*маджалис*), проходивших «по расписанию» (чтение Корана, проповедь *шайх*а, пение-«слушание»). Слушателями таких «собраний» были ремесленники, городские низы, простой люд (*ал-‘амма*). Этой аудитории были доступны для понимания простые стихи, в частности четверостишия народного происхождения (*руба‘и*), в которых воспевалась земная любовь, истолкованная в духе суфийской мистики.

На *маджлис*ах делались записи «бесед» *шайх*ов (притчи, анекдоты, сказки) — элементы проповедей *шайх*ов. Многообразие позднейшей суфийской поэзии, восходящей к *маджлис*ам, стало противовесом холодной аристократической (придворной) поэзии.

3.5. Характеристика суфийского братства.

Братство как единство трех составляющих: Мистический путь (*аттарика*) со «стоянками» (*ал-макамат*) и «состояниями» (*ал-ахвал*), цепь духовной преемственности (*силсила*) и форма организации.

Отличительные признаки братства: авторитаризм, внутренний устав, культ «своих» святых, эзотерический принцип «посвящения» и инициации, внутренняя иерархия и дисциплина, полноправные и ассоциированные члены, особый ритуал (*зикр*), внешняя атрибутика (колпаки, халаты и т.д.).

Материнские братства (XII–XIV вв.). Самые ранние братства — в Багдаде: сухравардийа, кадирийа, рифа‘ийа.

4.3. Суфийская поэзия.

Строгий отбор *шайх*ами стихов для «слушания» (песнопений) на суфийских «собраниях» (отбирались стихи, допускавшие символико-аллегорическое толкование, но не вызывавшие физическую страсть).

Практическая потребность в специальной символической поэзии для «избранных» (*ал-хасса*).

Раби‘а ал-‘Адавийа (713/14–801) — поэтесса-мистик, первая проповедница бескорыстной, всепоглощающей любви к Богу, допускавшая мистическое (не субстанциональное) соединение с ним. В ранней персоязычной среде экстаза достигали «слушанием» арабских стихов, но с середины X в. (в частности в Нишапуре) в практику входят стихи на персидском языке (простота, доступность, эмоциональность).

Перенесение суфийской арабской практики на персидскую почву, приспособление персидского народного языка к передаче тончайших переживаний с арабского языка суфийской поэзии.

Разработка суфийского словаря символов (IX–X вв.).

Описание «мистических состояний» (*ал-ахвал*) — одна из возлюбленных тем суфийской поэзии. Выработка на основе коранической лексики «условного» языка, специальной терминологии для передачи тончайших переживаний души, нюансов настроения, мистических «состояний», не укладывавшихся в скудные рамки обычных значений слов. (Бог — «друг», «возлюбленный», «чаща любви», «виноторговец»; мистический экстаз — «вино», «опьянение»; место собрания суфиев — «корчма», «руины», «трущоба»; суфий — «влюбленный», «гуляка», «трущобник».) Мистическая любовь к Богу выражалась в образах чувственной любви, Бог, душа, молитва и т.д. — в образах эротической (чувственной) концепции.

Двуплановость, символичность языка суфийской поэзии («земной» смысл — мистический, аллегорический смысл).

Бог, Божественная Истина — прекрасная Возлюбленная, ее вьющиеся локоны (волосы) — соблазны земного мира, в которых человек путается, как в силках.

Страсть влюбленного — бурное море, морские волны — мирские желания, отвлекающие человека от служения Божественной Истине.

Божественной Истиной проникнута вся Вселенная, постигнуть которую можно лишь забыв земную жизнь и страстно желая слиться с ней (с Божественной Истиной).

Возлюбленная (Божественная Истина) сравнивается с солнцем, или со светом, а влюбленный — с мотыльком, сгорающим в ее пламени.

Иносказательность языка суфийской поэзии, язык любовной символики суфиев использовались и как способ аллегорического изложе-

ния философских учений, как прикрытие религиозно-политического и философского «вольнодумства».

Поэтическое наследие арабских и персидских мистиков — достояние мировой культуры.

Дополнения к плану.

Образцы арабской суфийской пантеистической поэзии.

Постижение в состоянии «озарения» (*ишрак*, «молния»), «растворения в Боге» (*фана'*) разлитого повсюду божественного начала, с которым «сливается», «соединяется» (*иттихад*) мистик.

Ал-Халладж (казнен в Багдаде в 922 г.):
«Я — это тот, кого я люблю, и он — это я.
Мы две души, которые живут в одном теле.
Когда ты его видишь, ты видишь меня,
когда ты видишь меня, ты видишь его».

Ибн ал-Фарид (1181–1235):
«О, моя вечная Возлюбленная (= Бог)!
Моя любовь так пламенна,
что, когда я хочу коснуться тебя,
я касаюсь себя — ведь ты во мне!».

Ибн ал-'Араби (1165–1240):
«Моя душа была поражена красотой Любимой (= Бог),
которая ярко сверкала среди цветущего сада.
И я сказал своей душе: „Не удивляйся тому, что ты видишь, —
ты ведь увидела себя отраженной, как в зеркале, в этой красоте“».

Он же (*ишрак*):
«Я влюблен в молнию, озаряющую меня с высоты,
она проникла мне в душу и разбудила дремавший там свет».

«Крайний» пантеизм персидского поэта-суфия Джалал ад-дина Руми (ум. в 1273 г.). Веротерпимость («Все религии — лучи единого солнца») сочеталась с последовательным метемпсихозом: предшествование душ и их последовательное переселение от бездушного минерала до Бога (минерал — растение — животное — человек — ангел — Бог).

Экспресс-вопросы:

ал-абдал, 'абид/'уббад, ал-абрар, ал-'арифуна, ал-аулийа', ал-аусад, ал-ахвал, ал-ахйар, ахл ал-хакика, ахл ал-хакк, ал-бака', ал-барака, вакф, ал-валайа, вахдат ал-вуджуд, дарвиш, завийа, захид/зуххад,

зикр, зикр джахр, зикр хафи, аз-зухд, ал-инсан ал-камил, ал-ишрак, ал-карамат, ал-кутб, маджлис, ал-макама(т), ал-ма‘рифа, ал-махабба, ал-му‘джизат, мукаддам, мурид, муршид, нукаба’, пир, ар-раджа’, рибат, ар-рида, риджал ал-гайб, ар-ру’йа, ас-сабр, сама‘, силсила, ас-сулук, ат-таваккул, ат-та’вил, такйа, ат-тарика/тарикат, ат-тасаввуф, ал-факр, ал-фана’, ал-хакика, ал-хал, халва, халифá, ханака, ал-хасса, ал-хашвий/ал-хашавий, хирка, шайх, аш-шари‘а, шатх, аш-шафа‘а

Экзаменационные вопросы:

Происхождение суфизма

Основные этапы развития (периодизация) суфизма

Основные доктрины суфизма

Суфийское учение о Мистическом Пути познания Бога (*ат-тарика*)

Суфийские братства

Суфийская литература

Суфизм как форма истолкования и бытования ислама

Обязательная литература:

Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. Пер. с англ. под ред. и с предисл. О.Ф. Акимушкина. М., 1989.

Бертельс Е.Э. Избранные труды: Суфизм и суфийская литература. М., 1965.

Мец А. Мусульманский Ренессанс. М., 1973, 234–251.

Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история. М.–СПб., 2004.

Тема IX. Исламский культ, праздники, обряды

Краткий план лекции:

1. Исламский культ
   1.1. Мечеть как исламский культовый храм
   1.2. Иерархия мечетей
   1.3. Архитектурные типы мечетей
   1.4. Мечеть как общественное заведение и место обучения
   1.5. Содержание мечетей
   1.6. Основные архитектурно-функциональные элементы мечетей
   1.7. Богослужение
   1.8. Пятничная проповедь (*ал-хутба*)
2. Праздники
   2.1. Общеисламские, государственные
   2.2. Праздники второстепенного значения

2.3. Ши‘итские
2.4. Семейные
3. Обряды
3.1. Обрезание
3.2. Похороны
4. Религиозно-бытовая и семейная этика
5. Пищевые запреты

Развернутый план лекции:

1. Исламский культ.

1.1. Мечеть как исламский культовый храм.

Первая мадинская мечеть (*мусалла*) рядом с домом Мухаммада не послужила образцом для архитектурной традиции культовых храмов. Традиция была заложена при Умайядах (на рубеже II–III вв.) византийскими мастерами: эллинскую архитектурную традицию усвоили и переработали арабы; некоторые христианские церкви были превращены в мечети с переориентировкой здания с востока в сторону Макки.

1.2. Иерархия мечетей:

соборные, «пятничные» (*ал-джум‘а*): десятки в крупных городах (Каир, Стамбул), в X в. появились и в крупных селениях (трудно выбираться в город); кочевники пятничные молитвы совершали под открытым небом;

«праздничные» (*намазгах*, только в городах Средней Азии), с обширными дворами, где собиралось все население города в дни двух главных праздников;

квартальные;

сельские;

домашние (*мусалла*) в усадьбах богатых.

1.3. Архитектурные типы мечетей.

В Иране два типа.

Тип А (привнесен арабами): воспроизведение плана и архитектуры ранних мечетей Сирии (Умайядская), Египта (Фустат, VII в.), ал-‘Ирака (ал-Куфа (VII в.)). Квадратный или прямоугольный двор, обрамленный аркадами или галереей, с бассейном или фонтаном для омовения. Ко двору примыкает открытый в его сторону *молитвенный зал* (чаще с плоским покрытием), *вытянутый в ширину* (в отличие от раннехристианских церквей-базилик, вытянутых в длину и ориентированных на восток), с колоннами в несколько рядов (11 рядов колонн в мечети Найина, в ал-‘Ираке), с *михраб*ом и *минбар*ом.

Тип Б: продолжение иранской архитектурной традиции времен Сасанидов. Главная часть, «святилище» (*ал-харам*) с *михраб*ом и *минбар*ом — небольшое квадратное или восьмиугольное «купольное» здание, без колонн, с коническим, круглым, позже — эллипсоидным или в форме рубчатой дыни куполом, с прямоугольным порталом, в котором ниша с аркой (*айван*) — круглой или стрельчатой; в нише — дверь в *ал-харам*. По сторонам *ал-харам*а — *молитвенные залы* (также с *михраб*ом), разделенные рядами колонн или столбов; квадратный или прямоугольный двор с бассейном для омовения, обрамленный аркадами (часто в два яруса), с четырьмя высокими *айван*ами (один из них — вход в «святилище»). В XI–XII вв. в мечетях этого типа преобладает *стрельчатая арка* (соборные мечети в Казвине, Исфахане (XI в.), Мешхеде (XV в.), великолепная Шахская мечеть в Исфахане (XVII в.)).

Орнаментовка (вместо изображений) стен, *айван*ов, *минбар*ов, *михраб*ов; геометрические, звездчатые, стилизованные растительные орнаменты и стилизованные надписи на арабском языке (разными почерками — *куфи*, *насх* и т.д.). Кирпичные и терракотовые плиты, резьба по камню, дереву, алебастру; позже — облицовка глазурованными фаянсовыми плитами, многоцветной мозаикой.

1.4. Мечеть как общественное заведение и место обучения.

Место ночлега для бездомных, странников, кающихся. В соборной мечети судья вершил днем правосудие (запрещено в IX в.), ученые вели свои «кружки» (*халка*). Их места были застелены молитвенными ковриками-циновками, которые выбрасывались на улицу в случае недовольства властей и запрета их лекций в мечети.

Шумно по вечерам: десятки «кружков», непринужденность поведения, в частности, в Фустате (Египет) — обедали, продавали хлеб и воду, плевались и сморкались. Мечеть — «народный дом» и «мужской клуб» одновременно, «дом сбора» (*байт ан-нида'*), где обменивались новостями, беседовали, декламировали стихи. Мошенничество: в начале XIII в. мошенник с кланяющейся, перебирающей четки и горько плачущей обезьяной («заколдованный индийский принц»), странствуя из города в город, собирал с доверчивых людей пожертвования на спасение принца.

1.5. Содержание мечетей. В 1012 г. только в Египте было 830 мечетей. Халиф пожертвовал на содержание соборных мечетей государственные земельные угодья, доходы с которых шли на поддержку проповедников, чтецов Корана, богословов, *му'аззин*ов. Пожертвования прихожан: сборщики подаяний собирали на ремонт и строительство мечетей, при этом брали и «натурой» (кольца, драгоценности и т.д.).

1.6. Основные архитектурно-функциональные элементы мечетей.

Молитвенный зал: у задней стены мечети, ориентированной на Макку, — *михраб*, ниша (квадратная, полукруглая, многогранная, украшенная текстами из Корана), из ориентира превратившаяся в «святое место», подобно христианскому алтарю; со второй половины VIII в. в Иране перед *михраб*ом появились светильники (влияние зороастризма), позднее — свечи и лампады (греко-армянский *кандиль* — христианское влияние), ковры.

Правее *михраб*а — *минбар* (возвышенная кафедра с лесенкой), во время пятничной молитвы с *минбар*а читается пятничная проповедь (*ал-хутба*). *Минбар*ы — только в соборных мечетях.

Минарет (*му'аззин*ы).

Внутреннее убранство мечети. С IX в. — *секуляризация* мечети: пышные убранства, эстетически оформленное богослужение. Более щедрое освещение (при ал-Ма'муне). В Сирии по образцу христианских церквей — постоянное и яркое освещение: светильники на цепях. В Египте к концу X в. — мода на большие лампы в форме хлебных печей (*таннур*). Возможности для фантазии мастеров, создание шедевров. По приказу халифа ал-Хакима в 1012 г. был изготовлен огромный серебряный *таннур* (весом в 100 тыс. *драхм*), для установки которого пришлось разобрать входную дверь в мечеть. Мечетская утварь, ковры, реликвии (в X в. — только старые рукописные Кораны, тайно — мелкие реликвии, например, туфля Пророка в Хевроне).

Бассейны-водоемы (*хауд*, *хауз*) под куполом, фонтаны, бронзовые сосуды для питьевой воды.

1.7. Богослужение: *му'аззин*, *имам*, молитва, проповедь, типы проповедей (публичные, официальные, краткость, проповедники и «рассказчики»). Форма богослужения: отказ от *пуританизма* раннего ислама, возрождение древних религиозных форм: *хоры* мальчиков — музыкальное оформление службы. В Хурасане хор сидел на скамье (*сарир*) перед *минбар*ом и мелодично пел. Мелодичное пение Корана (подражание христианскому церковному обычаю?) Малик запретил, но аш-Шафи'и разрешил. В наши дни оно применяется в большинстве мусульманских стран. Распевание Корана на разные мелодии (в Египте в конце IX в.). Из таких «чтецов»-певцов Корана добровольные проповедники создавали хоры, которые подпевали под определенную рифму проповедника.

1.8. Еженедельная проповедь (*ал-хутба*) на пятничной молитве — тяжкая для правителя обязанность: некоторые из них не обладали достаточными знаниями, в том числе арабского языка, и не владели ораторским искусством, порой преподносили стихи поэтов-язычников

как слова Аллаха (*Йакут*. Иршад, VI, 94). Первым Харун ар-Рашид приказал писать ему проповеди, которые он заучивал наизусть. В IX в. халифы и сановники уступают обязанность произносить проповеди профессиональным проповедникам. Исключением были ревностные фатимидские халифы, читавшие проповеди по рукописи, подготовленной придворной канцелярией.

Ал-Хутба — более свободная часть богослужения, и в ней не обязательно затрагивали актуальные темы. Искусство проповеди — лаконичность. Сам Мухаммад не отличался ораторским искусством и наставлял: «Долго молиться, но проповедь — краткая». Ислам не стал религией болтунов.

Постоянная тема проповедей — близость конца света, Судного дня: «Кого преследует рев Преисподней, тот не нагнется к придорожному цветку». Рифмованная проза (влияние риторических проповедей христиан). Сборники проповедей (в частности, «Джами‘ ал-хитабат» знаменитого своим искусством и краткостью Ибн Нубаты, придворного проповедника в Халабе, X в.).

Тематические проповеди, приуроченные к праздникам или печальным событиям. Особый вид проповедей Ибн Нубаты — о *джихад*е и *газават*ах (воинственное время Сайф ад-даулы!) в подражание образцам проповедей раннего ислама.

Цвет одежды официальных проповедников зависел от династийного цвета.

В будние дни официальных проповедников заменяли «рассказчики» (*касс*, *куссас*) — благочестивые истории, легенды, анекдоты. *Касс*ы — любимцы народа и зачинщики распрей между ши‘итами и суннитами.

Публичные проповедники часто — любители «красиво жить» (одежда, еда). Мошенничество («исцеление», «провидение» и т.д., ср. фильм «Праздник Святого Георгия»).

Добровольные «покаянные» проповеди (публичные раскаяния, ср. российскую практику публичного раскаяния), обычно в *рамадан* или после пятничной молитвы.

2. Праздники.

2.1. Общеисламские, государственные: «два великих праздника» — жертвоприношения (араб. *‘ид ал-адха*, *‘ид ал-курбан*, тюрк. *курбан-байрам*) и разговения (*‘ид ал-фитр*). Это — дни отдыха (единственные нерабочие), в то же время это дни специальных молитв и всеобщего веселья (в течение 3-4 дней).

Праздник жертвоприношения связан с легендой о возведении храма ал-Ка‘бы пророком Ибрахимом/Авраамом. По происхождению

обряды жертвоприношения древние, языческие (см. легенду о согласии Авраама принести в жертву своего сына и о замене этой жертвы на барашка — решение Аллаха). Переосмысление древних легенд в духе ислама: Адам — строитель храма, а Ибрахим/Авраам — восстановитель ал-Ка‘бы, которую Мухаммад очистил от идолов. Праздник справляется 10-го *зу-л-хиджжа* (12-й месяц мусульманского года по *ал-хиджр*е). (Подробное описание обрядов *ал-хаджж*а с легендой об Аврааме см. *Р. Дози*. Очерк истории ислама. Ч. II. 11–18.) Жертвоприношение совершается не только в долине Мина, но и повсеместно в мусульманских странах.

Праздник разговения (1-го и следующие дни *шаввал*а — 10-го месяца лунного календаря) завершает уставной пост (*ас-саум*) в *рамадан* (*ураза-байрам*, *рамазан-байрам* и т.д.). В первый день — специальная общая молитва в мечети, затем праздничная трапеза, раздача милостыни, подарки, гости. Посещение могил предков (женщины остаются на ночь в специальных палатках на кладбище). Украшают могилы, читают *сур*ы Фатиха, Йа син и др.

Хотя *‘ид ал-фитр* называется «малым великим праздником», в глазах простых мусульман он является более радостным и значительным, чем «большой великий праздник» (*‘ид ал-адха*).

2.2. Мусульманские праздники второстепенного значения отмечают особыми молитвами, но дни рабочие (прерываются только на молитву).

а) Первые 10 дней *мухаррам*а: мусульманский Новый год и «Дни траура» (*‘ашура’*) в память о мученической смерти ал-Хусайна (главный праздник ши‘итов).

б) День рождения пророка Мухаммада 12-го *сафара* или *ар-раби‘ ал-аввал* (в Пакистане — нерабочие дни).

в) Начало пророческой миссии Мухаммада (27-го *раджаба*).

г) «Ночное путешествие и вознесение» (*лайлату-л-исра’ ва-л-ми‘радж*) Мухаммада (28-го *раджаба* 621 г.). Скупое сообщение Корана (17:1) мусульманское предание расцветило (подробнее см. в ИЭС).

д) «Ночь предопределения» (*лайлату-л-кадр*, 27-го *рамадана*). Согласно преданию, в эту ночь был ниспослан Коран (совпадает с «великим постом»), и в эту ночь решается судьба каждого человека, принимаются Аллахом, а затем сбываются желания человека, задуманные в молитве. Отсюда: бодрствование набожных людей всю ночь в мечетях за молитвами и чтением Корана.

е) Дни рождения «святых», *имам*ов, *шайх*ов суфийских братств с посещением их могил (*зийара*) — массовые народные праздники.

2.3. Ши‘итские праздники: *‘ашура* — общенародное театрализованное «оплакивание» (*ат-та‘зийа*) ши‘итских «мучеников».

Экспресс-вопросы:

айван, ‘ашура’, ‘ид ал-адха, ‘ид ал-курбан, ‘ид ал-фитр, касс/куссас, курбан-байрам, лайлату-л-кадр, мадраса, минбар, михраб, му’аззин, мусалла, рамазан-байрам, ас-саум, ат-та‘зийа, ураза-байрам, халка, ал-харам, ал-хутба

Экзаменационные вопросы:

Мечеть как исламский культовый храм
Основные архитектурно-функциональные элементы мечетей
Мусульманские праздники
Мусульманские обряды

Список обязательной литературы:

Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.
Мец А. Мусульманский Ренессанс. М., 1973, 263–274, 334–34.

Экзаменационные вопросы к курсу лекций:

1. Ислам и мусульманский мир
2. Доисламские верования арабов
3. Макка как культовый центр арабов-язычников
4. Мухаммад как историческая личность и основатель ислама
5. Аравийские корни ислама
6. Коран как Священное писание мусульман
7. Коран как историко-культурный памятник
8. Изучение и переводы Корана в России
9. Ас-Сунна как Священное предание мусульман
10. Ас-Сунна как исторический источник
11. «Канонические» сборники суннитских преданий
12. Ши‘итские предания (*ал-ахбар*)
13. Мусульманское право в системе ислама
14. Источники мусульманского права
15. Двойственная природа мусульманского права: *ал-фикх*-юриспруденция и *ал-фикх*-право, *усул ал-фикх* и *фуру‘ ал-фикх*
16. Догматико-правовые школы (*мазхаб*ы) ислама
17. Вероучение ислама: основные религиозные обязанности
18. *Ал-Джихад*: теория и практика
19. Богословские споры в раннем исламе
20. Спекулятивная система догматов: му‘тазилиты

21. Основные догматы ислама
22. Проблема верховной власти (*имамат/халифат*) в исламе: ши‘иты, сунниты, хариджиты
23. Проблема веры (*ал-иман*)
24. Проблема предопределения и свободы воли (*ал-кадар*)
25. Проблема сущности (*аз-зат*, *ал-джаухар*) и атрибутов (*ас-сифат*) Аллаха
26. Происхождение суфизма
27. Основные этапы развития (периодизация) суфизма
28. Основные доктрины суфизма
29. Суфийское учение о Мистическом Пути познания Бога (*ат-тарика*)
30. Суфийские братства
31. Суфийская литература
32. Суфизм как форма истолкования и бытования ислама
33. Мечеть как исламский культовый храм
34. Основные архитектурно-функциональные элементы мечетей
35. Мусульманские праздники
36. Мусульманские обряды

§ 4. Ленинградско-Петербургская школа академического исламоведения[6]

За последние тридцать лет книжный рынок России наводнили публикации на темы ислама, авторы которых не являются профессиональными исламоведами. Финансируемые, как правило, различными мусульманскими организациями, эти издания не отражают результаты научных исследований российских и западных исламоведов, и многие из них носят явно апологетический и конфронтационный характер. Российскому читателю, не избалованному в прежние времена научной литературой об исламе, очень трудно ориентироваться в этом море книг, брошюр, журнальных и газетных статей. Такие же трудности испытывают и студенты, изучающие мусульманский Восток.

Особое отношение к исламу в Российской империи и в СССР исторически предопределяли два фактора: внешний — непосредственное соседство со странами исламского мира и внутренний — значительная часть *коренного* населения России исповедует ислам. Ислам

[6] Аналитический обзор подготовлен по заказу (для перевода на англ. яз.). Английскую версию см.: The Leningrad/St. Petersburg School of Scientific Islamology // The Heritage of Soviet Oriental Studies. Ed. by M. Kemper, S. Conermann. L.–N.Y., 2011, 112–123.

в России — неотъемлемая часть российской истории, российской культуры, в то же время это не только предмет академической науки, но и важный фактор общественно-политической жизни. Этим определяется одна из актуальнейших задач отечественного исламоведения — непредвзятая, научная информация об исламе как шаг на пути консолидации российского общества.

В период жесткого господства коммунистической идеологии и воинствующего атеизма научное исламоведение в СССР, в первую очередь в столице бывшей Российской империи, Петербурге (с 1924 по 1991 г. — Ленинград), где была основана Академия наук и зародилось научное востоковедение, смогло сохранить выработанные российскими востоковедами прошлого уважительное отношение к мусульманским народам, их истории и культуре и прочный интерес к письменным памятникам Востока как к основе научных исследований. В этой связи следует упомянуть такие имена, как академик В.В. Бартольд (ум. в 1930 г.), проф. А.Э. Шмидт (ум. в 1939 г.), академик И.Ю. Крачковский (ум. в 1951 г.), проф. И.П. Петрушевский (ум. в 1977 г.), К.С. Кашталёва (ум. в 1939 г.), А.Я. Борисов (ум. в 1942 г.). Традиции академического исламоведения продолжили П.А.Грязневич (ум. в 1998 г.), А.Б. Халидов (ум. в 2001 г.), С.М. Прозоров, М.Б. Пиотровский, О.Ф. Акимушкин и др. Однако в целом негативное отношение властей к религии не способствовало развитию научного религиоведения, в том числе исламоведения. Это проявлялось как в объективных, так и в большей степени субъективных трудностях доступа к исламоведческой литературе на западных языках, в неодобрительном отношении идеологического руководства к выбору религиозной тематики в качестве исследовательского направления, в отсутствии образовательной программы по подготовке исламоведческих кадров и т.д.

Важной вехой в истории отечественного исламоведения оказался 1980 г., когда под влиянием «исламского фактора» (революция в Иране, ввод советских войск в Афганистан) центральные идеологические органы страны приняли решение о необходимости изучения ислама и организации в востоковедных центрах (Институты востоковедения АН СССР и Восточные факультеты соответствующих университетов) специальных отделов (или групп) по изучению ислама. В мае 1980 г. в Ташкенте состоялось 1-е Всесоюзное Координационное совещание по проблемам современного ислама, на котором присутствовало огромное количество людей, из них лишь немногие имели прямое или косвенное отношение к научному исламоведению. На совещании была принята программа по активизации исламоведения и подготовке исламоведческих кадров. Руководителем программы был назначен

академик Е.М. Примаков, ставший тогда директором Института востоковедения Академии наук СССР.

Поставленные задачи были чрезвычайно важны и актуальны, но при отсутствии профессиональных исламоведов принятые решения не могли дать позитивных результатов в ближайшие годы. Это показали 2-е (1983 г.) и 3-е (1986 г.) Координационные совещания по проблемам современного ислама, проходившие в Москве. Исследования в созданных в приказном порядке отделах (секторах, группах) неизбежно приняли политологический и страноведческий характер.

Единственной структурой, где была составлена масштабная программа по изучению ислама как религии и определены основные направления исследования, оказалось Ленинградское отделение Института востоковедения Академии наук СССР (ЛО ИВ АН СССР, затем — Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН, с 2008 г. — самостоятельный Институт восточных рукописей РАН / ИВР РАН). Уже в мае 1980 г. в Ленинградском отделении ИВ АН была образована межсекторальная Группа исламоведения под руководством С.М. Прозорова в составе 12 человек, среди них А.Б. Халидов, О.Ф. Акимушкин, О.Г. Большаков, М.Б. Пиотровский, А.Д. Кныш, А.С. Боголюбов и др. Программа была представлена академику Е.М. Примакову и одобрена им.

Основные направления исследования Группы исламоведения:

I. Подготовка справочных изданий по исламу.

II. Источниковедение и историография раннего и средневекового ислама, включая переводы и исследования оригинальных арабских памятников по истории ислама.

III. Издание и исследование арабских рукописей по истории ислама как религии.

IV. Разработка программ и написание учебных пособий по исламу для преподавателей, аспирантов и студентов ВУЗов.

В рамках *первого направления* было подготовлено несколько кратких справочников по исламу для широкого читателя, а в конце 80-х годов усилиями членов Группы исламоведения с участием московских арабистов был подготовлен и издан (М.: Наука, 1991) первый в отечественном востоковедении академический справочник по исламу — Энциклопедический словарь «Ислам» (составитель словника и научный редактор С.М. Прозоров).

Это — коллективное исследование общих и частных проблем истории и идеологии ислама, подводящее итоги научных изысканий отечественных востоковедов и обобщающее наиболее существенные достижения мирового исламоведения. Справочная по форме, иссле-

довательская по существу, эта книга — попытка принципиального решения актуальных задач отечественного исламоведения — дать комплексное и корректное представление об исламе как идеологической системе.

В Словаре 578 статей, материал которых дает представление об общем понятийном аппарате ислама, составляющем ядро всех его локальных этнокультурных вариантов. В алфавитном порядке приведены ключевые исламские понятия, термины, персоналии, названия богословско-правовых школ, толков, суфийских общин, раскрывающие теоретические и практические аспекты идеологии ислама.

Словарь адресован не только специалистам (востоковедам, религиоведам, философам, историкам, культурологам), но и более широкому кругу образованных читателей — преподавателям гуманитарных ВУЗов, студентам, учителям общеобразовательных школ, журналистам и т.д. Он может быть использован при подготовке лекций по исламу.

Несмотря на большой тираж (50 тыс. экз.), издание сразу же было раскуплено и стало библиографической редкостью. Это свидетельствовало об актуальности научной литературы по исламу и ее востребованности.

В 1998 г. в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения была начата реализация уникального международного проекта по подготовке и изданию многотомного Энциклопедического словаря «Ислам на территории бывшей Российской империи». Руководитель проекта, составитель и ответственный редактор — С.М. Прозоров. Издано 5 Выпусков: Издательская фирма «Восточная литература», Москва. Выпуск 1 (1998), Выпуск 2 (1999), Выпуск 3 (2001), Выпуск 4 (2003), Выпуск 5 (2012).

Исправленные и дополненные статьи первых трех Выпусков (255 статей) составили первый (сводный) том Энциклопедического словаря (Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Т. I. М., 2006, 655 с. Составитель и ответственный редактор С.М. Прозоров (Islam in the Territories of the Former Russian Empire: Encyclopaedic Lexicon.Vol. I. / ed. by Stanislav M. Prozorov)).

В подготовке Выпусков приняли участие более 60 авторов из 11 стран ближнего и дальнего зарубежья. Помимо России (Москва, С.-Петербург, Казань, Махачкала, Уфа, Краснодарский край, Тверь), в них представлены ученые из Узбекистана (Ташкент, Бухара, Коканд, Самарканд), Азербайджана (Баку), Украины (Луганск, Симферополь), Латвии (Рига), а также из Германии (Бохум, Берлин, Халле-Виттенберг), Нидерландов (Амстердам), Швейцарии (Берн), Франции

(Париж), США (Блюмингтон, Мэриленд), Турции (Анкара) и Японии (Токио).

В общей сложности первые 5 Выпусков содержат 418 расположенных в алфавитном порядке статей, посвященных исламу на территории традиционного проживания мусульман, прежде всего — Средней (Центральной) Азии (бóльшая часть статей), Татарстана, Северного Кавказа, Башкортостана. Тематика включенных в них статей максимально разнообразна. Это — ислам в крупных историко-культурных регионах, республиках, городах; персоналии (мусульманские ученые, аскеты, поэты-мистики, религиозно-политические деятели, представляющие разные регионы, различные богословско-правовые школы, суфийские братства, религиозные организации, партии, идейные течения в исламе и т.д.); культовые места и сооружения (мечети, *мазар*ы, историко-религиозные и мемориальные комплексы); учения и практики суфийских братств; праздники, религиозные ритуалы, обряды и обычаи мусульман, предметы исламского культа; Коран и его бытование в России; структура духовенства; мусульманские образовательные школы (*мадрас*ы, *мактаб*ы); организации, институты, движения (Духовные управления, Мусульманская фракция государственной Думы, «ваххабиты» на Северном Кавказе и т.д.); народы и этнические группы (ногайцы, кисты, белуджи и др.); термины и титулатура (*ишан*, *пир*, *имам*, *паранджа*) и т.д. Хронологические рамки — от проникновения ислама на указанные территории до современности.

Выпуски и сводный том снабжены цветными и черно-белыми иллюстрациями, таблицами, схемами и обширным справочным аппаратом. Это — семь Указателей, включая Предметный (тематический), делающих издание доступным и позволяющих не только специалистам, но и широкому кругу читателей (преподавателям, учителям, студентам, журналистам, дипломатическим работникам и т.д.) извлекать из содержания статей чрезвычайно разнообразную информацию.

Методологически и структурно Выпуски единообразны, но каждый в отдельности представляет собой автономное и самостоятельное издание, не повторяющее содержание предыдущих Выпусков, а расширяющее сведения об исламе. Автономность и самостоятельность этих изданий выражается не только в тематическом разнообразии представленных материалов, в широте хронологических и территориальных рамок исследования, но и в полноте справочного аппарата.

Принципиальное отличие данного издания от многочисленных публикаций на исламские темы — новый методологический подход к изучению ислама, в основе которого лежат тезис о догматическом,

этническом и региональном равноправии, равноценности внутри исламского мира и признание регионального ислама как единственно объективной формы бытования этой религии. Новый подход дает понимание механизма функционирования этой идеологической системы как диалектического взаимодействия общеисламских норм, или принципов, и их региональных форм бытования. При таком подходе акцент делается не на внутриисламские расхождения и противоречия, не на противопоставление одних его региональных форм другим, подогреваемые амбициозными претензиями современных исламских идеологов на «правоверие» той или иной модели «исламского правления», на «превосходство» той или иной догматико-правовой школы, этноса, региона, а на идею общности и равноценности народов, внесших свой вклад в мусульманскую культуру.

Методология и фактическое содержание представленных в Выпусках статей — эффективный идеологический аргумент против религиозно-политического экстремизма проповедников «чистоты» ислама, пытающихся насадить среди российских мусульман, поколения которых веками воспитывались на местных традициях, иные идеологические формы ислама, сложившиеся в других исторических условиях, в других историко-культурных регионах. В условиях России научная информация об исламе, содержащаяся в этих изданиях, — шаг на пути преодоления негативных стереотипов взаимного восприятия представителями разных конфессий, на пути установления этноконфессионального взаимопонимания в обществе и его консолидации.

Исследование дает читателю возможность увидеть многообразие форм бытования ислама на территории бывшей Российской империи в широком историческом контексте, на широком культурологическом фоне. По существу, это — главный и единственный источник концентрированной информации об истории и современном состоянии ислама и его институтов на указанной территории. Представленные в Выпусках статьи основаны на проработке широкого круга оригинальных источников. Насыщенные конкретной и разнообразной информацией, они предлагают читателям научное, непредвзятое представление о истории ислама и духовном мире мусульман, исконно проживавших и ныне проживающих на территории бывшей Российской империи. В этом — одна из задач справочного по форме, исследовательского по существу издания.

Учитывая, что содержащийся в словаре материал по истории ислама в России практически неизвестен зарубежным читателям и что на русском языке это издание им малодоступно, целесообразно перевести его на английский язык и дать тем самым возможность англоязычному читателю во всем мире ознакомиться с историческим опы-

том бытования ислама в немусульманском государстве. Это особенно актуально в наше время, в условиях обострения этноконфессиональных отношений в глобальном масштабе.

В рамках *второго направления* были подготовлены и изданы следующие работы:

1. *Прозоров С.М.* Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии (VII — середина X в.). Шиитская историография. М.: Наука, 1980.

В книге дан детальный обзор истории зарождения и формирования шиитской исторической литературы и ее жанров. Биобиблиографическая часть работы содержит очерки о семидесяти шиитских авторах рассматриваемого периода.

2. *Аш-Шахрастани, Мухаммад б. ʻАбд ал-Карим.* Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Часть I. Ислам. Пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова. М.: Наука, 1984.

3. Ислам: Историографические очерки. Под общей ред. С.М. Прозорова. М.: Наука, 1991.

«Очерки» содержат Предисловие (С.М. Прозоров) и аналитические обзоры мировой исламоведческой литературы (в Списке использованной литературы свыше 900 наименований) по трем областям исламоведения, занимающим важное место в системе религиозно-политической идеологии ислама и имеющим особое значение (в силу языковых барьеров) для русскоязычных читателей, — Коран и коранистика (исп. Е.А. Резван), *хадис*ы (предания) и *хадис*ная литература (исп. Д.В. Ермаков), суфизм (исп. А.Д. Кныш).

Научно-практическое значение «Очерков» состоит не только в том, что в них на широком историко-культурном фоне показаны пути и результаты исследований в соответствующих областях исламоведения и определены новые методики и перспективные направления в изучении ислама. Их значение определяется в неменьшей степени тем, что они формируют научное представление об исламе и служат добротной основой для комплексного исследования его идеологии. Это особенно важно потому, что отечественное исламоведение, и в первую очередь публицистика на исламские темы, ориентированные в целом на политическую конъюнктуру, сформировали в нашем обществе одностороннее, негативное отношение к теории и практике ислама. Формирование научного представления об исламе непосредственно связано с разрушением устоявшихся стереотипов во взглядах на ислам.

4. *Ибн ал-Араби.* Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккийа). Пер. с араб., введ., примеч. и библиография А.Д. Кныша. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1995.

5. *Хисматулин А.А.* Суфийская ритуальная практика. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1996.

В книге предпринята попытка рассмотрения ритуальной мистической практики на примере конкретного суфийского братства — накшбандийа. Исламская мистическая практика методологически отражена в работе как выросшая в рамках культовой практики нормативного ислама и затем вышедшая из нее.

6. Абу Йусуф Йа'куб б. Ибрахим ал-Куфи. Китаб ал-харадж. Пер. с араб. и коммент. А.Э. Шмидта; супракоммент. к переводу А.С. Боголюбова; подгот. к изд., вступ. ст. и указ. А.А. Хисматулина. СПб., 2001.

«Китаб ал-харадж» — один из самых ранних дошедших до нас памятников мусульманской письменной традиции и первое сочинение ханафитской школы мусульманского права. Эта книга, написанная в VIII в., в эпоху Харуна ар-Рашида и по его повелению, отражает систему мусульманского налогообложения в широком смысле слова: в ней представлено около 550 преданий как о различных видах налогов, так и о формах наложения наказаний за правонарушения против Бога и против человека времен становления мусульманской общины и образования Халифата.

7. *Резван Е.А.* Коран и его мир. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001.

8. Ал-Газали, Абу Хамид Мухаммад. Кимийа-йи са'адат («Эликсир счастья»). Часть 1: 'Унваны 1-4. Рукн 1. Пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А.А. Хисматулина. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002.

9. *Ибн Хишам.* Сират расул Аллах («Жизнеописание посланника Аллаха»). Пер. с араб. Вл.В. Полосина (рукопись перевода хранится в архиве ИВР РАН).

10. *Прозоров С.М.* Ислам как идеологическая система. М., 2004, 471 с.

В книге отражены результаты многолетних трудов автора в области академического исламоведения, прежде всего в изучении памятников мусульманской доксографии на арабском языке второй половины VIII — середины XII в. особого жанра религиозно-исторической литературы. Это позволило не только ввести в научный оборот оригинальный материал, раскрывающий многообразие форм мусульманской идеологии, воссоздать понятийный аппарат ислама, но и выработать новый методологический подход к изучению ислама, дающий понимание механизма его функционирования как идеологической, в том числе религиозной, системы.

В силу традиционности духовных ценностей и идеологической ориентации последователей ислама результаты исследования памятников мусульманской доксографии служат основой для адекватного понимания религиозно-политических процессов и в современном мусульманском мире, в том числе и на территории бывшей Российской империи, включая Россию.

Автору этой монографии была присуждена Международная премия «Книга года», которую в 2006 г. вручил Президент Исламской Республики Иран.

11. *Аликберов А.К.* Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик» (XI–XII вв.). М., 2003, 847 с.

В основе исследования эпохи классического ислама на Кавказе (VII–XIII вв.) — материал уникальной арабской рукописи «Райхан ал-хака'ик» ад-Дарбанди (ум. в 539/1145 г.), а также других неопубликованных источников. Книга содержит множество новых фактов и интерпретаций, относящихся к истории и культуре горских народов Кавказа, к их контактам с иранцами, гунно-савирами, арабами, хазарами, русами и другими народами. В центре внимания исследования — проблемы генезиса политических образований, существовавших на Кавказе в период арабского владычества, домусульманский родо-племенной и духовный субстрат, процессы исламизации, теория и практика ислама, в первую очередь суфизма — особой формы бытования ислама на Северном Кавказе.

12. С.М. Прозоров работает над переводом (с арабского языка на русский) многотомного Комментария к Корану «ал-Мизан фи тафсир ал-Кур'ан» одного из самых авторитетных шиитских ученых Ирана XX в. Мухаммада Хусайна ат-Табатаба'и (ум. в 1402/1981 г.). Подготовлен и издан перевод авторского Предисловия и комментария к первой *суре* Корана (ППВ. 2006, № 1 (4), 82–107).

В рамках *третьего направления* подготовлены и изданы:

Ал-Фахри, 'Али б. Мухаммад б. 'Абд Аллах. Китаб талхис ал-байан фи зикр фирак ахл ал-адйан («Краткое разъяснение к перечню последователей разных вер»). Факсимиле рукописи. Издание текста, предисловие, краткое изложение содержания и указатели С.М. Прозорова. М.: Наука, 1988.

Раса'ил ал-хикма I–XIV («Послания мудрости» I–XIV): Из друзских рукописей СПбФ ИВ РАН (А 173). Факсимиле рукописи; предисловие, исследование (гл. II, III), избранные переводы с арабского, глоссарий М.А. Родионова; гл. I исследования Вал.В. Полосина. СПб., 1995.

Подготовлены к изданию:

Уникальная рукопись (из собрания ИВР РАН) биографического словаря «Му‘джам аш-шуйух» хорезмийского автора (2-я половина VI/XII в.) ал-Андарасбани. Рукопись (193 лл. араб. текста) содержит около 280 биографий подвижников ислама. Наборный арабский текст. Введение и указатели С.М. Прозорова.

Уникальная рукопись (из собрания Эрмитажа) суфийского сочинения на арабском языке Китаб лавами‘ анвар ал-кулуб фи джам‘ асрар ал-мухибб ва-л-махбуб («Блёстки света сердец в собрании тайн любящего и Возлюбленного»). Автор — Абу-л-Ма‘али ‘Азизи б. ‘Абд ал-Малик ал-Джили, известный как Шайзала (2-я половина V/XI в.). Факсимиле рукописи (207 лл.). Введение и указатели С.М. Прозорова.

На основе арабских рукописей написаны и защищены две кандидатские диссертации: А.К. Муминов по истории ислама в Мавараннахре и А.К. Аликберов по истории ислама на Северном Кавказе (об этом см. ниже).

В рамках *четвертого направления* подготовлены следующие издания:

1. Исламоведение. Программа для ВУЗов. Составители: коллектив авторов под руководством С.М. Прозорова // Народы Азии и Африки. 1989, № 3, 106–116, № 4, 107–116, № 5, 112–122.

Полный курс «Исламоведения» предназначен для студентов (прежде всего, специализирующихся в области исламоведения) IV–V курсов ближневосточных кафедр восточных факультетов ВУЗов страны и рассчитан приблизительно на 100 часов. Вместе с тем структура программы (выделение областей исламоведения, основных тем и их подразделений) позволяет пользоваться ею на разных уровнях в зависимости от специализации и подготовленности аудитории. Программа может служить основой для различных спецкурсов по исламу. Основные этапы истории ислама, его понятийный аппарат и существенные черты его идеологии могут быть показаны и на более общем уровне, рассчитанном на слушателей курсов по религиоведению, истории Востока, страноведению и т.д.

Программа предусматривает возможность параллельно с лекциями проводить занятия со студентами по чтению и переводу специальных текстов. В соответствии со структурой программы составлена «Хрестоматия по исламу» (см. ниже), занятия по которой должны способствовать более глубокому и конкретному восприятию материала лекций.

2. Хрестоматия по исламу. Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М.: Наука, 1994.

«Хрестоматия» предназначена для студентов высших учебных заведений, изучающих ислам и его историю, а также для широкого круга специалистов (востоковедов, религиоведов, философов, историков). Она включает в себя комментированные переводы глав из разных оригинальных исламских текстов на араб. языке. Разделы «Хрестоматии»: 1. Мухаммад и начало ислама (Вл.В. Полосин, М.Б. Пиотровский); 2. Коран и его толкования (Е.А. Резван); 3. Хадисы, сунна Пророка (Д.В. Ермаков); 4. Догматика. Идейные течения в исламе (С.М. Прозоров); 5. Суфизм (А.Д. Кныш); 6. Мусульманское право (ал-фикх) (А.Э. Шмидт [архивный перевод], А.С. Боголюбов).

3. М.Б. Пиотровский. Коранические сказания. М., 1991.

Написанная живым, доступным языком, книга содержит изложение коранических легенд и преданий, анализ их истоков, их бытования в доисламской Аравии и в странах арабо-мусульманской культуры.

4. Лекции по исламу. Содержат разделы «Происхождение ислама» и «Коран» (М.Б. Пиотровский), «Исламская догматика» и «Идейные течения в исламе» (С.М. Прозоров), «Суфизм» (А.Д. Кныш). Баку, 1994 (на азерб. яз.).

5. Ислам и арабо-мусульманская культура. Программа учебного курса. Сост. С.М. Прозоров. СПб., 1996.

6. Программа кандидатского экзамена по специальности «Историография и источниковедение раннего и средневекового ислама (VII–XIV вв.)». Составитель С.М. Прозоров.

7. *Хисматулин А.А.* Суфизм. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999 (2-е изд. 2003).

8. *Пиотровский М.Б.* Исторические предания Корана. Слово и образ. СПб., 2005, 159 с.

Глубокие и обобщающие размышления автора о Коране и содержащихся в нем исторических сюжетах. Издание снабжено большим количеством цветных иллюстраций, во многих случаях впервые представляющих рукописные материалы петербургских собраний.

9. *Прозоров С.М.* Классическое исламоведение (Введение в исламоведение). Программа спецкурса лекций для студентов Восточного факультета СПбГУ. СПб., 2009, 95 с.

Помимо монографических исследований, члены Группы исламоведения опубликовали в разных (отечественных и зарубежных) изданиях большое количество статей по исламу. Издан отдельный сборник: «Ислам: религия, общество, государство». Под редакцией П.А. Грязневича и С.М. Прозорова. М.: Наука, 1984.

Подготовка исламоведов через аспирантуру.

Подготовлены и защищены следующие кандидатские диссертации:

Д.В. Ермаков. Ранние источники по истории сложения ханбалитства. Л., 1986. Научный руководитель М.Б. Пиотровский.

А.Д. Кныш. Основные источники для изучения мировоззрения Ибн ‘Араби: «Фусус ал-хикам» и «ал-Футухат ал-маккийа». Л., 1986. Научный руководитель А.Б. Халидов.

А.К. Муминов. «Ката’иб а‘лам ал-ахйар» ал-Кафави как источник по истории ислама в Мавараннахре (III/IX–VIII/XIV вв.). Л., 1991. Научный руководитель С.М. Прозоров. В продолжение этой темы А.К. Муминов защитил (Ташкент, 2003) докторскую диссертацию «Роль и место ханафитских ‘улама’ в жизни городов Центрального Мавараннахра (II–VII/VIII–XIII вв.)».

А.К. Аликберов. «Райхан ал-хака’ик ва-бустан ад-дака’ик» Мухаммада ад-Дарбанди как памятник мусульманской историографии. Л., 1992. Научный руководитель С.М. Прозоров.

А.А. Хисматулин. Прагматический суфизм в братстве накшбандийа (на основе письменных источников). СПб., 1997. Научные руководители О.Ф. Акимушкин и С.М. Прозоров.

М.Г. Романов. «Талбис Иблис» («Наущения Дьявола») Ибн ал-Джаузи (ум. в 597/1200 г.) как источник по истории ислама. Научный руководитель С.М. Прозоров.

А.К. Муминов, А.К. Аликберов и М.Г. Романов проходили обучение в аспирантуре по специальной программе и новой методике работы с оригинальными исламскими текстами в сочетании с новым методологическим подходом к изучению ислама.

По этой же программе проходил обучение в аспирантуре нашего Института (научный руководитель С.М. Прозоров) А.Г. Маргарян (Армения) и защитил диссертацию «„Китаб ал-махасин“ Ахмада ал-Барки (ум. в 274/887 или 280/893 г.) как источник по истории шиитского ислама».

В 1985 г. на базе ЛО ИВ АН СССР по инициативе и под руководством С.М. Прозорова был организован постоянный Исламоведческий семинар, на котором отрабатывалась методика научного перевода и комментирования оригинальных арабских текстов по исламу. Материалы этих семинаров легли в основу подготовленной членами Группы исламоведения в 1989 г. «Хрестоматии по исламу» (М., 1994). В связи с разработкой нового направления в российском исламоведении этот семинар был преобразован (1997) в постоянный семинар по теме «Ислам на территории бывшей Российской империи».

В 1989 г. в ЛО ИВ АН состоялось 4-е Всесоюзное Координационное совещание по актуальным проблемам современного ислама, на котором впервые была предложена для обсуждения общая тема — «Традиция и новация в исламе». Это было последнее Всесоюзное координационное совещание по исламу в рамках единого государства — Советского Союза.

Таким образом, можно констатировать, что представители Ленинградско-Петербургской школы научного исламоведения проделали значительную работу по изучению ислама и предоставлению российскому обществу научной и непредвзятой информации об истории этой религии, духовных ценностях и ориентирах ее последователей. Однако малые тиражи академических изданий, их относительно высокая цена и ограниченный ареал их распространения снижают конкурентоспособность академического исламоведения и его влияние на общественное сознание россиян и тем самым замедляют процесс просвещения российского общества в этой области. С другой стороны, на всех уровнях общественной жизни Российской Федерации явно ощущается нехватка профессиональных исламоведов, которые могли бы оказывать влияние на внутреннюю и внешнюю политику российских властей в отношении ислама и мусульман. Учитывая специфику истории России и ее геополитическое положение в мире, представляется совершенно необходимым создание академического многопрофильного Института исламоведения, сотрудники которого занимались бы не только исследовательской работой, но и подготовкой (через стажировку и аспирантуру) профессиональных исламоведов, в том числе из среды молодых мусульман, получивших религиозное образование как в российских исламских университетах, так и в зарубежных исламских центрах.

* * *

Этот очерк — дань Ленинградско-Петербургской школе академического исламоведения и одновременно — прощание с ней. В «лихие» 90-е годы востоковеды СПбФ ИВ РАН работали в экстремальных условиях — мизерное и нерегулярное финансирование, холод в помещении, постоянные очереди за продуктами и предметами первой необходимости и т.д., и, как следствие этого, Филиал лишился профессиональных исламоведов — одни умерли, другие поменяли место жительства или работы, третьи сменили профессию. Все, что было сделано в области научного исламоведения в эти и последующие годы, — результат подвижничества наших ученых и накопленного ими научного потенциала. К сожалению, в ближайшей перспективе нет

надежды на возрождение Ленинградско-Петербургской школы академического исламоведения — неоткуда брать молодое пополнение. Восточный факультет СПбГУ, выпускниками которого были практически все востоковеды СПбФ ИВ РАН, давно уже не даёт «классического» востоковедного образования — предпочтение отдается таким дисциплинам, как политология, культурология, туризм. Но даже если у кого-нибудь из молодых и появится желание заняться «классическим» исламоведением, то некому будет обучить его и передать ему наши научные традиции. Такова горькая правда. Слабым утешением может служить тот факт, что отдельные представители Ленинградско-Петербургской школы академического исламоведения ныне продолжают ее традиции за пределами Санкт-Петербурга — в академических Институтах востоковедения Москвы, Алма-Аты, Ташкента, в университетах США.

Санкт-Петербург,
ноябрь 2009 г.

Приложение 1

ГЛОССАРИЙ

‘**А**бадату-л-аснам, ‘абадату-л-аусан — идолопоклонники
абваб ал-усул — разделы методологии права
ал-абдал — «замены», низшая категория иерархии святых, постоянно пребывающих на земле и «заменяемых» Аллахом после их смерти
‘абид, мн.ч, ‘уббад, ‘ибад — поклоняющийся Аллаху, подвижник
ал-абрар («праведные», «богобоязненные») — одна из низших категорий в иерархии святых
‘ада(т) — обычай
ал-‘адл — божественная справедливость, один из догматов ислама
‘азаб ал-кабр — мучение в могиле
азан — призыв на молитву
айа(т) («знамение», *айат*) — наименьший выделяемый отрывок коранического текста
айван — сводчатый портал, вестибюль
ал-‘акида — вероучение, доктрина
акван (ед.ч. каун) — «состояния», «собственные свойства» телесной субстанции (*джаухар*), всё бытийное
ал-‘ака’ид — догматы ислама
‘али-илахи («обожествляющие ‘Али») — прозвание тайной ши‘итской общины ахл-и хакк (араб. ахл ал-хакк — «люди Истины»), распространенной в Иране с XIV в.
ал-‘амал би-л-аркан — исполнение предписаний ислама
ал-‘амма — простой народ (ши‘итское определение суннитов)
ал-амр би-л-ма‘руф ва-н-нахй ‘ан ал-мункар — «повеление одобряемого и запрещение осуждаемого», один из моральных принципов ислама
ал-ансар — «помощники», «пособники» Мухаммада
‘арад (мн.ч. а‘рад) — акциденция, атрибут
арбаб ал-баса’ир — «проницательные» (в противоположность «буквалистам»)
арбаб аз-завахир — сторонники очевидного смысла (в религиозном законе), «буквалисты»
ал-‘āриф(ун) — «обладающие сверхчувственным познанием о Боге», суфии-«гностики»
аркан ал-ислам = ал-аркан ал-хамса
ал-аркан ал-хамса — пять «столпов» веры (ислама)
ал-аслах — «наилучшее», оптимальное решение Аллаха
ал-асма’ ал-хусна — «прекрасные имена» Аллаха

ал-асхаб / ас-сахаба — сподвижники Мухаммада
асхаб ал-ахвал — «обладатели мистических состояний»
асхаб ал-бид‘а = ахл ал-бид‘а
асхаб ар-ра’й — сторонники личного мнения, самостоятельного (свободного) суждения
асхаб ат-таба’и‘ — «сторонники природных сил», «натурфилософы»
асхаб ал-хадис — приверженцы предания, «традиционалисты»
ал-аулийа’ (ед.ч. ал-вали) — святые, Божьи угодники
ал-аусад («опоры») — одна из высших категорий в иерархии святых
ал-ахбар — ши‘итские предания
ал-ахбарийа — ахбариты, имамиты-«традиционалисты», опиравшиеся исключительно на предания со слов ши‘итских *имам*ов
ал-ахвал (ед.ч. ал-хал) — мистические состояния
ал-ахира — будущая жизнь, вечное жилище
ал-ахйар («лучшие») — одна из низших категорий в иерархии святых
ал-ахкам — заповеди, правовые нормы
ал-ахкам ас-султанийа — государственное право
ахл ал-асар — приверженцы предания, сунниты-«традиционалисты»
ахл ал-ахва’ — «люди пристрастных суждений»
ахл ал-байт — семья дома Пророка
ахл ал-бид‘а — «люди, вводящие недопустимые новшества»
ахл ад-далала — «люди заблуждения», «заблудшие»
ахл ал-джама‘а — «люди единства, согласия» (самоназвание суннитов)
ахл аз-захир — сторонники очевидного смысла (в религиозном законе), «буквалисты»
ахл ал-исбат — «люди, признающие положительные божественные атрибуты»
ахл ал-кадар — сторонники свободы человека в выборе своих действий
ахл ал-калам — теологи-схоласты
ахл ал-китаб — «люди Писания» (иудеи, христиане)
ахл ан-назар — теологи-схоласты
ахл ас-сунна — сунниты
ахл ас-сунна ва-л-джама‘а — «люди ас-сунны и согласия», сунниты
ахл ат-таклид — «подражатели», прежде всего ханбалиты, настаивавшие на безусловном следовании в вопросах веры религиозному авторитету
ахл ат-та‘тил — «люди, отрицавшие божественные атрибуты»
ахл ат-таухид ва-л-‘адл — приверженцы единобожия и божественной справедливости
ахл ат-тафсир — экзегеты
ахл ат-ташбих — сторонники сравнения, уподобления, «антропоморфисты»
ахл ал-хадис = асхаб ал-хадис
ахл ал-хакика — «люди подлинного бытия», самоназвание суфиев
ахл ал-хакк — «люди истины», одно из самоопределений суннитов

ахл ал-хашв — прозвище суннитов-«традиционалистов» (асхаб ал-хадис), проповедовавших антропоморфистские взгляды
ал-аш‘арийа — аш‘ариты, последователи одной из основных школ спекулятивной теологии
ал-‘ашик — «страстно влюбленный» в Бога
‘ашура’ — «Дни траура», траурная церемония в память о «мученической» гибели ал-Хусайна

ал-**Б**ада’ — «изменение божественного мнения» (у ши‘итов)
ал-бака’ — длительное «пребывание», существование в Боге
ал-балā’ — «испытание», «беда», один из «привалов» на суфийском Пути
ал-барака — небесная благодать
ал-барзах — промежуток времени между смертью и воскресением мертвых; чистилище
ал-ба‘с — воскресение мертвых
ал-батин — скрытое, сокровенное в религиозном законе
ал-бид‘а — недопустимое новшество
ал-букā’ — «благочестивый плач»

ал-**В**а‘д ва-л-ва‘ид — обещание вознаграждения и угроза наказания
ал-вадад (ал-вадд, ал-вудд, ал-мавадда) — «любовь», «привязанность» (к Богу)
ал-ваджд — «исступление», экстаз; «стоянка» «нахождения» Бога, или «встречи» с Ним
ал-вāджид — «находящийся в состоянии мистического экстаза», «нашедший Бога»
вакф — неотчуждаемое имущество, завещанное на богоугодное дело
ал-валайа — «угодничество», святость
ал-валах — «безумие», «безрассудство», одна из внешних форм Мистической любви к Богу
ал-вара‘ — «избегание запретного», «благочестие»
васан — идол, истукан
ал-васий — исполнитель духовного завещания
ал-васийа — духовное завещание
ал-васл = ал-висāл
вахдат ал-вуджуд — «единство бытия» (суф.)
вахдат аш-шухуд — «единство созерцания» (суф.)
ал-вахй — Божественное Откровение
ал-вилайа — верховная власть
ал-висāл — «стоянка» «соединения» с Богом
вуду’ — омовение перед совершением молитвы или после осквернения
ал-вусул — «стоянка» «прибытия» к Богу

ал-**Г**айба — «отсутствие», «сокрытие», скрытое существование *имам*а
ал-гайба ал-кабира — «большое сокрытие» (*имам*а)

ал-гайба ас-сагира — «малое сокрытие» (*имам*а)
ал-гуйуб — всё невидимое, скрытое от глаз
гулат — «крайние» ши‘иты
гусл — полное омовение

ад-**Д**а‘а’им — «устои» ислама (у исма‘илитов)
ад-да‘ва — «призыв», пропаганда
ад-да‘ва ал-джадида — «новый призыв» (у исма‘илитов)
ад-да‘и — проповедник (у исма‘илитов)
ад-далал, ад-далала — «заблуждение»
да‘иф — «слабый» *хадис*
дар ал-‘ахд — «договорная территория»
дар ал-ислам — «территория ислама», исламский (мусульманский) мир
дар ал-карар — «постоянное жилище», рай
дар ал-харб — «территория войны»
дар ал-хиджра — «территория переселения» (у карматов)
дар ал-хилафа — резиденция халифа
дарвиш — странствующий суфий
даур ал-кашф — пророческий «цикл откровения» (у исма‘илитов)
ал-джабарийа — джабариты, сторонники безусловного божественного предопределения
ал-джабр — «принуждение», безусловное божественное предопределение
ал-джама‘а — единство, согласие; мусульманская община
ал-джанна — рай
ал-джаухар — Божественная сущность; субстанция
ал-джа‘фарийа — джа‘фариты, последователи джа‘фаритского богословско-правового толка (*мазхаб*а)
джаханнам — геенна, ад
ал-джахилийа — время «неведения» (язычества), доисламский период Аравии
ал-джахмийа — джахмиты, богословская школа сторонников безусловного предопределения
джизйа — подушная подать (налог) с иноверцев
джисм — тело, субстанция
ал-джихад — старание, приложение усилий на пути Аллаха, война за веру
джуз’ — «тетрадь», тридцатая часть Корана
ал-джум‘а — «пятничная», соборная мечеть
дин — религия, вера
ад-дин — ислам
ду‘а’ — добровольная молитва-просьба

Завийа — суфийская «обитель»
аз-зайдийа — зайдиты, наиболее «умеренная» ветвь ши‘итов
аз-закат — «очистительный» налог в пользу бедных, одно из предписаний ислама

аз-зат — Божественная сущность
захид (мн.ч. зуххад) — аскет, подвижник
аз-захир — внешнее, очевидное в религиозном законе; аз-завахир (мн.ч.) — очевидный смысл (основ религии)
зийара(т) — посещение могилы святого, паломничество к святым местам
зикр — суфийское радение
зикр джахр — «громкий» зикр
зикр хафи — «тихий» зикр
зиммии — иноверцы, находившиеся под покровительством мусульманской власти
зиндик (мн.ч. занадика) — не верующий в единобожие
аз-зулл (аз-зилла, ал-мазалла) — «покорность», «смиренность», один из «привалов» суфийского Пути
аз-зухд — воздержание, аскетизм, отрешение от мира

ал-**‘И**бада(т) — богослужение, поклонение, подвижничество; одна из категорий норм *ал-фикх*а (религиозные обязанности, культ)
‘ид ал-адха — праздник жертвоприношения
‘ид ал-курбан = ‘ид ал-адха
‘ид ал-фитр — праздник разговения
ал-иджаза — письменное разрешение на дальнейшую передачу содержания книги
ал-иджма‘ — «согласие», единодушное мнение религиозных авторитетов, один из 4 источников мусульманского права
ал-иджтихад — достижение высшей ступени знания, дающее право выносить самостоятельные решения по богословско-правовым вопросам
идрак (мн.ч. идракат) — познание одним из органов чувств, «чувственное познание»
ал-икама — повторный призыв к молитве (у ши‘итов)
ал-икан — убеждённость
ал-икрар би-л-лисан — словесное признание (веры)
‘илм ал-‘ака’ид — догматическое богословие
‘илм ал-батин — наука о сокровенном в религиозном законе
ал-‘илм ал-илахи — мусульманская теология
‘илм ал-калам — спекулятивная (схоластическая) теология
‘илм ал-Куран ва-т-тафсир — мусульманская экзегетика
‘илм ал-му‘амала — наука о взаимоотношении людей
‘илм ал-мукашафа — наука об откровении
‘илм ан-насих ва-л-мансух — наука об отменяющем и отмененном знамениях
‘илм ат-тасаввуф — суфизм
‘илм ат-таухид — учение о единобожии
‘илм ат-тафсир — мусульманская экзегетика
‘илм ал-усул — методология права

‘илм усул ал-фикх — наука об основах мусульманского права
‘илм ал-фикх — наука о религиозных обязанностях
‘илм ал-фуру‘ — наука о «ветвях», частных вопросах права
‘илм ал-хадис — наука о предании
имам — предстоятель на молитве, духовный глава
ал-имама — *имамат*, верховное руководство
ал-имамийа — имамиты, одна из основных ветвей ши‘итского ислама, «умеренные» ши‘иты, признающие 12 имамов (отсюда их другое название — «дюжинники»)
ал-иман — вера (ислам)
ал-имла’ — диктовка *хадис*ов, запись под диктовку
ал-инсан ал-камил — «совершенный человек»
ал-ирада — Божественное волеизъявление
ал-ирджа’ — откладывание суждения (о действиях человека)
ал-‘ирфан — интуитивное познание (син. ал-ма‘рифа)
ал-исбат — признание Божественных атрибутов
ислам — предание себя Аллаху
‘исма — непогрешимость, непорочность
ал-исма‘илийа — исма‘илиты, одна из основных ветвей ши‘итского ислама
иснад — *иснад*, цепь передатчиков *хадис*а
ал-истигфар — «прошение прощения», один из «привалов» суфийского Пути
истинбат — извлечение доказательств
ал-истислах — «стремление к пользе», одна из категорий свободного суждения (*ар-ра’й*)
ал-истихсан — «предпочтительное решение», одна из категорий свободного суждения (*ар-ра’й*)
ал-и‘тикад — внутренняя вера, убеждение
и‘тимад (мн.ч. и‘тимадат) — сила давления тела, физическая сила
ихван ас-сафа’ — «Чистые братья» (философский кружок)
ал-ихлас — «искренность», искреннее исповедание единобожия
ал-ихмал — оставление мира на произвол судьбы, без Божественного руководства
ал-ихсан — добродеяние, добродетельность
ихрам — специальная одежда, в которую облачаются паломники при вступлении на священную землю
ал-‘ишк — «всепоглощающая страсть», «страстная любовь» к Богу
ал-ишрак — «озарение», мистическое состояние
ал-иштийак — «томление страстью» к Богу

ал-**Й**акин — «достоверное знание»; «уверенность» (мистическая «стоянка»)
йаум ад-дин — «день воздаяния», День воскресения

йаум ал-кийама — «день восстания из мёртвых», День воскресения
йаум ар-рифа‘а — «день громогласности», День воскресения
йаум ал-хашр — «день сбора», День воскресения
йаум ал-хисаб — «день расчета», День воскресения

ал-**К**абира, мн.ч. ал-каба’ир — тяжкий грех
кабул ал-мава‘из — «принятие увещеваний», одна из «внешних форм» Мистической любви
ал-када’ — Божественное решение, приговор
ал-кадар — Божественное предопределение; свобода воли человека
ал-кадарийа (кадариты) = ахл ал-кадар
ал-ка’им — ши‘итский Мессия, ожидаемый потомок «семьи Пророка», «исполнитель повеления Аллаха»
каййим — уполномоченный, опекун
ал-калам — *калам*, схоластика, схоластическая теология (= *‘илм ал-калам*); Божественное слово
ал-карамат — «чудеса святых»
кари’, мн.ч. курра’ — профессиональный чтец Корана
ал-касб — «приобретение» (человеком своих поступков)
касс, мн.ч. куссас — странствующие «рассказчики» библейских историй о пророческих чудесах
кахин — «предсказатель»
ал-кибла — направление молитвы на ал-Ка‘бу (Макку)
ал-кийама — восстание, воскресение
ал-кийас — «сравнение (суждение) по аналогии», один из 4 источников мусульманского права
ал-кийас ан-накли — сравнение (суждение) по аналогии на основе предания
ал-кийас аш-шар‘и — сравнение (суждение) по аналогии на основе *шари‘ат*а
ал-кира’а — чтение, рецитация Корана
ал-кисас — воздаяние, отмщение (правовая норма)
ал-кудра — Божественное могущество; «способность» человека
кумун — «скрытое предсуществование»
ал-курб, ал-курба — «близость» к Богу, «сближение» с Ним, «снискание Его милости, расположения»
курбан-байрам = ‘ид ал-адха
ал-кутб — «полюс», титул высшего авторитета в иерархии ши‘итов и суфиев; глава всех святых
куфр — неверие в единого Аллаха

Лайлату-л-исра’ ва-л-ми‘радж — «Ночное путешествие и вознесение» Мухаммада
лайлату-л-кадр — «Ночь предопределения»
ал-лаух ал-махфуз — Хранимая (небесная) скрижаль

ал-**М**а‘ад — «возвращение», будущая жизнь
ал-мадда — материя (филос.)
маджлис, мн. ч. маджалис — собрание, семинар
мадраса — высшее учебное заведение
ма‘дум — «не-сущее»
мазхаб — богословско-правовой толк, школа, учение
мазхаб ал-‘амма — суннитский «путь», или «доктрина»
мазхаб ал-ахбар — правовая школа ахбаритов-«традиционалистов» (имамитов-джа‘фаритов)
ал-мазхаб ал-джа‘фари — богословско-правовая школа ши‘итов-имамитов
мазхаб ал-усул — правовая школа усулитов-«рационалистов» (имамитов-джа‘фаритов)
мазхаб ал-хасса — ши‘итский «путь», «доктрина»
ал-макама(т) — мистическая «стоянка»
мактаб — примечетская школа
макту‘ — *хадис*, восходящий к «последователю» (*таби‘*у)
ал-малакут — Высшее царство
ал-малик ал-джаббар — Всемогущий Властитель (Бог)
малик ал-малакут — Властитель Высшего царства
ал-маликийа — маликиты, одна из «канонических» богословско-правовых школ суннитов
ал-манзила байна-л-манзилатайн — промежуточное состояние человека между верой и неверием
ал-ма‘рифа — сверхчувственное (интуитивное) познание о Боге и его творении, мистическое познание, суфийский гносис
ма‘рифат ар-риджал — сведения об ученых мужах, жанр историко-биографической литературы
марфу‘ — *хадис*, восходящий к Пророку
масджид — мечеть
ал-ма‘сийа — «ослушание» (Бога)
ма‘сум — непогрешимый, непорочный
ал-ма’сур — предание
матн — содержание, текст *хадис*а
маукуф — *хадис*, восходящий к сподвижнику Пророка
ал-мафдул — «превзойденный в достоинствах» (в праве на верховную власть)
ал-махабба — Мистическая любовь к Богу
ал-махбуб — «Возлюбленный» (Бог)
ал-махди — «ведомый верным путем», Мессия
ал-махзул(ун) — «брошенный на произвол судьбы»
машхад — место захоронения мученика за веру, могила святого
ал-мизан — весы (справедливости), один из образов Судного дня
минбар — кафедра (в мечети)

ал-ми‘радж — «вознесение» Мухаммада
михраб — ниша в мечети, указывающая направление молитвы на Макку
му’аззин — призывающий на молитву
ал-му‘амалат — гражданское право в узком значении (отношения между людьми, конфессиями, государством)
ал-му’анаса — «дружественность», «дружелюбие», «близкое общение»
ал-му‘аттила — му‘тазилиты, отрицавшие наличие реальных божественных атрибутов (в антропоморфном понимании)
ал-мувафака — «согласие с Богом»
ал-мудаббир ал-а‘зам — «Величайший Устроитель» (Солнце)
ал-мудаккик(ун) — «скрупулёзные исследователи»
ал-муджассима — «отелесители», одна из категорий «антропоморфистов» (ал-мушаббиха, или ахл ат-ташбих)
ал-муджахада — «старание», «приложение усилий», «духовная борьба» со своими пороками
ал-муджбира = ал-джабарийа
(ал-)му‘джиза(т) — пророческое чудо
муджтахид — высший духовный авторитет, имеющий право давать самостоятельные заключения по вопросам догматов вероучения и основ права
мукаддам — глава дочернего суфийского братства
ал-мукаллаф(ун) — обремененный религиозными обязанностями
ал-мукаллида = ахл ат-таклид
ал-му’мин(ун) — верующий
мунаджат — дополнительная, добровольная молитва «наедине»
мункати‘ — «разорванный» *хадис*
ал-мунтазар — «ожидаемый» *имам*
ал-мураками — «остережение», «самонаблюдение» и «самоконтроль» («стоянка» на суфийском Пути)
мураккa‘а — суфийская заплатанная одежда
мурид — суфийский ученик, послушник
мурсал — «неприкреплённый» *хадис*
муршид — суфийский учитель, наставник
мусалла — место моления, молельня
мусаннаф — сборник, в котором *хадис*ы расположены по темам (предметам)
муслим(ун) — предавшийся Аллаху, мусульманин
муснад — сборник, в котором *хадис*ы расположены по именам самых ранних передатчиков; *хадис* с непрерывной цепочкой передатчиков
ал-мут‘а — временный брак (у ши‘итов)
мутайиам — «страстно влюбленный», «обезумевший от страстной любви к Богу», «лишившийся рассудка вследствие страстной любви»
мутакаллим(ун) — теолог-схоласт
ал-муташабих — «тёмный», нуждающийся в разъяснении *айат*
муттасил — «связный» *хадис*

муфассир(ун) — толкователь Корана, экзегет
мухаддис(ун) — собиратель и знаток *хадис*ов
ал-мухаджир(ун) — сторонник Мухаммада, переселившийся с ним в Йасриб
ал-мухалафа — «несогласие» (с Богом), «противление» Ему
ал-мухибб — «любящий Бога»
ал-мухкам — «ясный», «несомненный» *айат*
ал-мушаббиха — «сравнивающие» (Аллаха с чем-либо), «уподобляющие» (Его чему-либо), «антропоморфисты»
ал-мушāхада — «созерцание Возлюбленного», «ви́дение» Бога

Намазгах — «праздничная» мечеть (в Средней Азии)
ан-нар — адский огонь, ад
ан-насс — тексты Корана и ас-Сунны; «ясное указание» (на ‘Али как преемника Мухаммада)
ан-натик — «говорящий» *имам*, публично провозглашающий религиозные истины
ан-нафс — «животная» душа человека
ан-нийа — добродетельное намерение (перед молитвой)
ан-нубувва — пророчество, один из догматов ислама
ан-нукаба’ («старейшины», «уполномоченные») — одна из высших категорий в иерархии святых; у ши‘итов-имамитов — потомки ал-Хасана, внука пророка Мухаммада

Пир — «старец», *шайх*, духовный наставник

ар-**Р**аджа’ — надежда на Бога
ар-радж‘а — возвращение после смерти, воскресение
ар-ра’й — личное мнение, свободное суждение
рак‘а(т) — поясной поклон, элемент акта моления
рамазан-байрам = ‘ид ал-адха
рибат — суфийская обитель
ар-рида — Богоугодный
ар-рида’ — «довольство», «удовлетворенность» (своей участью)
риджал ад-дин — «люди религии», духовенство
риджал ал-гайб — живые, но скрытые, невидимые людям святые
ар-рийā’ — «лицемерие»
ар-рубубийа — Божественное господство
ар-ру’йа — лицезрение Аллаха
ар-рух — пророческий дух

ас-**С**а‘а — смертный час, День воскресения мертвых
ас-сабаба — «нежная любовь»
ас-саб‘ийа — «семеричники», одно из прозваний ши‘итов-исма‘илитов
сабит — надежный передатчик *хадис*а

ас-сабр — «терпение», «стойкость»
ас-сагира, мн.ч. ас-сага'ир — малый грех
ас-садака — добровольная милостыня
саджжада — молитвенный коврик
ас-саййид — господин, глава, потомок «семьи Пророка» (по линии ал-Хусайна)
ас-салат — ежедневная пятикратная нормативная молитва, одно из предписаний ислама
ас-салаф, ас-салаф ас-салих — благочестивые, праведные предки
ас-сама' — «слушание», суфийское радение
ас-самит — «безмолвный» *имам*, разъясняющий религиозные истины избранным
санам — идол
ас-сатр — завеса, покрывающая частицу божественного света в сердце мистика
ас-саум — пост в месяц рамадан, одно из предписаний ислама
ас-сафа' — «чистота (деяний и помыслов)»
ас-сафва — «чистота», один из «привалов» (маназил), или одна из «степеней», Мистической любви
сафир — «посланник», посредник между «скрытым» *имам*ом и его паствой
сахих — «истинный» *хадис*
ас-сидк — «правдивость», один из «привалов» суфийского Пути
ас-сийар — международное право
сика — надежный, авторитетный передатчик *хадис*ов
силсила — цепь духовной преемственности (в суфийских братствах)
синф — организованная группа людей, придерживающаяся особого мнения по одному или нескольким вопросам догматики, школа, община
ас-сират — мост над адом, один из элементов мусульманской эсхатологии
ас-сират ал-мустаким — «прямой путь» (Кор.)
ас-сират ас-сави — правильный путь
ас-сифат — Божественные атрибуты
ас-сифат ан-нафсийа — «животные» качества
ас-сифат ар-руханийа — духовные качества
ас-сифатийа — сифатиты, богословская школа, признававшая существование Божественных атрибутов
ас-сатр — «сокрытие», «неразглашение»
ас-сулук — прохождение Мистического пути
ас-сунна — *сунна*, высказывания, поступки, образ жизни Мухаммада

ат-**Т**а'а(т) — действия повиновения
табакат — «разряды», поколения ученых мужей
ат-таби'(ун) — «последователи», поколение мусульман после «сподвижников» Мухаммада

ат-таваду‘ — «смирение», одна из «внешних форм» Мистической любви
ат-таваккул — упование на Аллаха
ат-та’вил — эзотерическое (символико-аллегорическое) толкование Корана
ат-таджсим — «отелесение», признание телесности Аллаха
ат-тадарру‘ — «покорность», одна из «внешних форм» Мистической любви
ат-та‘зийа — «оплакивание», религиозная мистерия у ши‘итов-имамитов в память о «мученической» гибели ал-Хусайна
та’ифа — организованная группа людей, придерживающаяся особого мнения по одному или нескольким вопросам догматики, школа, община
ат-таква — «богобоязненность», один из «привалов» на суфийском Пути
таквин — формообразование
ат-такдис — святость
ат-такийа — благоразумное скрывание своей веры (у ши‘итов)
такйа — суфийская «обитель»
ат-таклид — «подражание», следование авторитету, традиции
талаб ал-хадис — странствие в поисках *хадис*ов
ат-та‘лим — система обучения у карматов, давшая им прозвание «та‘лимиты»
ат-танасух — переселение душ, метемпсихоз
ат-танзил — Божественное Откровение, Коран
ат-танзих — «очищение», отрицание антропоморфных атрибутов у Аллаха
ат-тарика (тарикат) — суфийский Путь познания Бога; суфийское братство
та’рих — хроника, история
ат-тасаввуф — суфизм, мусульманский мистицизм
ат-тасдик — признание истинности (единобожия, пророчества и т.д.)
ат-тасдик би-л-калб — внутреннее согласие, осознание сердцем истинности (Аллаха, его Писаний и пророков)
ат-та‘тил — отрицание Божественных атрибутов
ат-тауба — «покаяние», «раскаяние»
ат-таухид — признание единства и единственности Аллаха, единобожие, главный догмат ислама; «стоянка» «признания единобожия»
ат-тафвид — уполномочие
ат-тафсир — историко-филологический и законоведческий комментарий к Корану, основанный на традиции
ат-тахаджжуд — «бодрствование», одна из «внешних форм» Мистической любви
ат-тахаййур — «растерянность», «состояние оторопи», «смущение»
ат-ташбих — уподобление Аллаха чему-либо, «антропоморфизм»

‘Укказа — суфийский посох
‘улама’ (ед.ч. ‘алим) — учёные мужи
ал-‘улум — религиозные знания, науки

‘улум ад-дин — знания о религии, религиозные науки
‘улум ал-мукашафа — знания (наука) об откровении
ал-умма — мусульманская община
ал-‘умра — «малое» паломничество
ал-унс — «приязнь», один из «привалов» суфийского Пути
ураза-байрам = ‘ид ал-адха
‘урф — обычай
ал-усул — «корни», основы, принципы, источники исламского вероучения и права
ал-усул ал-арба‘а — четыре основы (источника) мусульманского права
усул ад-дин — основы веры, религии
усул ад-дин ал-кавим — основы «правоверия»
усул ал-фикх — основы, источники права
усул ал-хадис — основы, «теория», «методология» *хадис*а
ал-усул ал-хамса — пять основных догматом ислама
ал-усулийа — усулиты, имамиты-«рационалисты», признавшие разум одним из четырех источников права

ал-**Ф**адил — «превосходящий в достоинствах» (в праве на верховную власть)
факих, мн.ч. фукаха’ — правовед
ал-факр — «бедность»
ал-фана’ — «растворение» в Боге
фасид ал-мазхаб — «порочное» учение
фатва — *фатва*, решение, заключение *муфт*ия
ал-фикх — мусульманское право
ал-фикх ал-джа‘фари — джа‘фаритская школа права, правовая система ши‘итов-имамитов
фирка — организованная группа людей, придерживающаяся особого мнения по одному или нескольким вопросам догматики, школа, община
ал-фуру‘ — «ветви», частные вопросы права

Хабар (мн.ч. ахбар) — предание со слов ши‘итских *имам*ов
ал-хабиб — «любимец Бога»
ал-хавā — «страсть», «страстная любовь»
ал-хаджж — «большое» паломничество в Макку в урочное время
хаджжи — паломник, совершивший *ал-хаджж*
хадис, мн.ч. ахадис — *хадис*, предание о высказываниях и поступках Мухаммада
ал-хазан, ал-хузн — «печаль», «скорбь»
ха’им (хайман) — «страстно влюбленный», «скитающийся бессознательно от любви»
ал-хайба — «почтительный страх»

ал-хайра — «оторопь»
ал-хака’ик — система религиозно-философских знаний, опирающаяся на толкование «сокровенных» истин (у исма‘илитов)
хакам — третейский судья
ал-хакика (мн.ч. ал-хака’ик) — Божественная истина, сущность; «подлинное бытие» (суф.)
хакикат ал-махабба — сущность любви к Богу
ал-хал, мн.ч. ал-ахвал — мистическое состояние
халва — «уединение», индивидуальный *зикр*
халифа́ — «заместитель», шайх-глава дочернего братства
халка — кружок (учитель и его ученики)
ал-ханабила — ханбалиты, одна из «канонических» богословско-правовых школ суннитов
ханака — суфийская «обитель»
ал-ханафийа — ханафиты, одна из «канонических» богословско-правовых школ суннитов
ханиф — единобожник
ал-харам — священная территория (область) Макки; «святилище» в мечети
хасан — «хороший» *хадис*
ал-хасра — «скорбь», «сокрушение»
ал-хасса, мн.ч. ал-хавасс — «избранные», «посвященные»; самоназвание ши‘итов
хатам ал-анбийа’ — «печать пророков» (Мухаммад)
ал-хауд — водоем, из которого «праведники» будут пить воду в День воскресения
ал-хаул — «почтительный страх», «боязнь»
ал-хауф — «боязнь», «страх», «опасение»
хафиз — знающий, помнящий наизусть Коран
хафтийак (перс.-тадж. хафт-и йак) — седьмая часть Корана
ал-хашвийа/ал-хашавийа = ахл ал-хашв — прозвище суннитов-«традиционалистов», проповедовавших антропоморфистские взгляды
ал-хашр — «сбор», один из эпизодов воскресения
ал-хидайа — ведение верным путем
ал-хиджра — «переселение», мусульманское летоисчисление
хизб, мн.ч. ахзаб — «доля», шестидесятая часть Корана
ал-хилафа — халифское достоинство, наместничество
ал-хилм — «кротость», одна из «внешних форм» Мистической любви
хирка — рубище, верхняя одежда суфия
ал-хисаб — «расчет», один из эпизодов воскресения
хифз ал-худуд — соблюдение (статей) дозволенного и запретного
ал-худа/ал-хидайа — правильный путь, верное руководство, «правоверие»
ал-худжжа — доказательство присутствия Аллаха на земле (в лице ‘Али и его потомков)

ал-худу‘ — «покорность», «смиренность» пред Богом
ас-салах — праведность
хукук Аллах — «права Аллаха»
ал-хукума ал-исламийа — «исламское правление»
хусн ал-ибтихал ила-Ллах — «смиренная просьба к Аллаху», одна из «внешних форм» Мистической любви
ал-хутба — пятничная проповедь

Шайх — *шайх*, наставник, учитель
шайху-л-ислам — «старейшина ислама», почетный титул наиболее авторитетных *факих*ов и суфиев
аш-шари‘а / аш-шар‘ — *шари‘ат*, исламский Божественный закон
шатх — экстаз
аш-шаук — «страстное желание», «страсть» к Богу
аш-шафа‘а — «заступничество», одно из представлений мусульман о воскресении
аш-шафи‘ийа — шафи‘иты, последователи одной из «канонических» богословско-правовых школ суннитов
аш-шахада — исламский символ веры, произнесение фразы «Нет никакого божества, кроме Аллаха, а Мухаммад — посланник Аллаха!»
шахид (мн.ч. шухада’) — мученик, павший за веру
аш-ши‘а — ши‘иты

Приложение 2

УКАЗАТЕЛИ

1. УКАЗАТЕЛЬ ИМЁН СОБСТВЕННЫХ, НАЗВАНИЙ ДИНАСТИЙ, ОРГАНИЗАЦИЙ, ИНСТИТУТОВ, НЕБЕСНЫХ ТЕЛ

‘Аббад б. Сулайман 241
ал-‘Аббас б. ‘Абд ал-Мутталиб 64
Аббасиды 13, 256
‘Абд Аллах ал-Ансари ал-Харави, *Пир-и Ансар* 140
‘Абд Аллах б. (ал-)‘Аббас 12, 72, 93, 100, 102
‘Абд Аллах б. ‘Абд ал-Мутталиб 62, 63
‘Абд Аллах б. Ибад 262
‘Абд Аллах б. Мас‘уд 12, 94, 223
‘Абд Аллах б. ал-Мубарак ал-Хурасани 123
‘Абд Аллах б. Муназил 157
‘Абд Аллах б. Саба’ 258
‘Абд Аллах б. Тахир 171, 175
‘Абд Аллах б. ‘Умар 12
‘Абд ал-Джаббар б. Ахмад, *ал-кади* 98, 240
‘Абд ал-Мутталиб 61–64
Абраха 61-63, 208
Абу-л-‘Аббас Ахмад б. Аби-л- Вард ал-‘Ираки 153
Абу-л-‘Аббас Ахмад б. Мухаммад ал-Адами 153
Абу-л-‘Аббас Ахмад б. Мухаммад ад-Динавари 155
Абу-л-‘Аббас Ахмад б. Мухаммад ат-Туси ал-Багдади 152
Абу-л-‘Аббас ал-Касим б. ал-Касим ас-Саййари ал-Марвази 154
Абу ‘Абд Аллах ад-Дамагани ал-Багдади, *аш-шайх* = Абу ‘Абд Аллах ал-Хусайн б. Мухаммад ад-Дамагани ал-Багдади, *аш-шайх*
Абу ‘Абд Аллах ас-Сиджзи 153
Абу ‘Абд Аллах ‘Амр б. ‘Усман ал-Макки 152
Абу ‘Абд Аллах (Абу ‘Али) Ахмад ал-Антаки 151
Абу ‘Абд Аллах Ахмад ал-Джалла’ ал-Багдади аш-Шами 152
Абу ‘Абд Аллах Ахмад б. ‘Ата’ ар-Рузбари аш-Шами 155
Абу ‘Абд Аллах Махфуз б. Махмуд ан-Найсабури 153
Абу ‘Абд Аллах Мухаммад б. ‘Абд ал-Халик ад-Динавари 155
Абу ‘Абд Аллах Мухаммад б. ‘Али ат-Тирмизи 152
Абу ‘Абд Аллах Мухаммад б. Ахмад ал-Басри 154
Абу ‘Абд Аллах Мухаммад б. Ахмад ал-Мукри’ ар-Рази 155
Абу ‘Абд Аллах Мухаммад б. Исма‘ил ал-Магриби аш-Шами 152
Абу ‘Абд Аллах Мухаммад б. Мухаммад ат-Туругбази 155
Абу ‘Абд Аллах Мухаммад б. ал-Фадл ал-Балхи ас-Самарканди 152
Абу ‘Абд Аллах Мухаммад б. Хафиф ад-Дабби аш-Ширази 155
Абу ‘Абд Аллах Мухаммад б. ал-Хусайн (Са‘ид?) ал-Кураши 156
Абу ‘Абд Аллах ал-Хусайн б. ‘Абд Аллах ас-Субайхи ал-Басри 153
Абу ‘Абд Аллах ал-Хусайн б. Мухаммад ад-Дамагани ал-Багдади, *аш-шайх* 137, 139, 146, 156, 157, 160
Абу ‘Абд ар-Рахман ас-Сулами = Абу ‘Абд ар-Рахман Мухаммад б. ал-Хусайн ас-Сулами

Абу ‘Абд ар-Рахман Мухаммад б. ал-Хусайн ас-Сулами 145, 150, 156
Абу ‘Абд ар-Рахман Хатим ал-Асамм ал-Балхи 151
Абу-л-‘Ала’ ал-Ма‘арри 215
Абу ‘Али ад-Даккак, *ал-устаз* = Абу ‘Али ал-Хасан б. ‘Али ад-Даккак, *ал-устаз*
Абу ‘Али ал-Джузджани = Абу ‘Али ал-Хасан б. ‘Али ал-Джузджани
Абу ‘Али ар-Рузбари = Абу ‘Али Ахмад б. Мухаммад ар-Рузбари ал-Багдади ал-Мисри
Абу ‘Али Ахмад б. Мухаммад ар-Рузбари ал-Багдади ал-Мисри 148, 153
Абу ‘Али Кайс б. ‘Асим б. Синан ал-Минкари ат-Тамими 68
Абу ‘Али Мухаммад б. ‘Абд ал-Ваххаб ас-Сакафи ан-Найсабури 153
Абу ‘Али ал-Фудайл б. ‘Ийад ат-Тамими ал-Марвази 138, 149, 150
Абу ‘Али ал-Харис б. Асад ал-Мухасиби 89, 90, 140, 151, 269, 274
Абу ‘Али ал-Хасан б. ‘Али ад-Даккак, *ал-устаз* 141, 156
Абу ‘Али ал-Хасан б. ‘Али ал-Джузджани 148, 152
Абу ‘Али ал-Хасан б. Ахмад ал-Катиб ал-Басри 154
Абу ‘Али ал-Хасан б. Мухаммад б. ас-Саббах аз-За‘фарани 90
Абу ‘Али ал-Хусайн б. ‘Али ал-Карабиси 89, 90
Абу ‘Али Шакик б. Ибрахим ал-Азди ал-Балхи 149, 151
Абу ‘Амр (Абу Йахйа) Дирар б. ‘Амр ал-Гатафани 89
Абу ‘Амр Исма‘ил б. Нуджайд ас-Сулами 155
Абу ‘Амр (‘Умар) Мухаммад б. Ахмад аз-Заджджаджи ан-Найсабури 154
Абу ‘Амр (Абу Йахйа) Хафс ал-Фард 89, 90
Абу-л-Асвад ад-Ду’али 74
Абу Бакр (толкователь сновидений) 65
Абу Бакр ал-Васити ал-Марвази 150
Абу Бакр ан-Нахаванди 170, 174
Абу Бакр ар-Рази 240, 277
Абу Бакр ас-Сиддик («Правдивейший»), халиф 86, 88, 102, 105, 213
Абу Бакр ат-Тамастани ал-Фариси 155
Абу Бакр аш-Шами 137
Абу Бакр аш-Шибли ал-Багдади = Абу Бакр Дулаф б. Джахдар аш-Шибли ал-Усрушти ас-Самири ал-Багдади
Абу Бакр ‘Абд Аллах б. Тахир ат-Та’и ал-Абхари 154
Абу Бакр Ахмад б. Мухаммад ал-Багдади 154
Абу Бакр Дулаф б. Джахдар аш-Шибли ал-Усрушти ас-Самири ал-Багдади 139, 145, 153, 171, 183
Абу Бакр Мухаммад ал-Фаргани ал-Васити ал-Марвази 151
Абу Бакр Мухаммад б. Аби-л-Вард ал-‘Ираки 153
Абу Бакр Мухаммад б. ‘Али ал-Каттани ал-Багдади ал-Макки 154
Абу Бакр Мухаммад б. Ахмад ал-Фарра’ ан-Найсабури 155
Абу Бакр Мухаммад б. Ахмад аш-Шибхи 155
Абу Бакр Мухаммад б. Дауд ар-Ракки аш-Шами ад-Димашки 154
Абу Бакр Мухаммад б. ‘Умар ал-Варрак ал-Хаким ат-Тирмизи ал-Балхи 145, 152, 276
Абу Бакр Мухаммад б. Хамид ал-Балхи ат-Тирмизи ал-Хурасани 153
Абу Бакр ал-Хусайн б. ‘Али ал-Урмави 154
Абу Билал Мирдас 263
Абу Габашан (хуза‘ит) 76
Абу Дауд ас-Сиджистани 33, 219
Абу Дауд ат-Тайалиси 219
Абу Джа‘фар ал-Ахвал 25, 257
Абу Джа‘фар ал-Харави 174
Абу Джа‘фар Ахмад б. Хамдан ан-Найсабури 153
Абу Закарийа Йахйа ар-Рази 151
Абу Исхак аш-Ширази 137
Абу Исхак Ибрахим ал-Кассар ар-Ракки ан-Найсабури 151
Абу Исхак Ибрахим б. Адхам ал-Балхи 149, 150
Абу Исхак Ибрахим б. Ахмад ал-Муваллад ар-Ракки 154

Абу Исхак Ибрахим б. Ахмад ал-Хаввас 147, 153
Абу Исхак Ибрахим б. Шайбан ал-Кирмисини 154
Абу Йазид Тайфур б. ‘Иса ал-Бистами 139, 151, 272, 275
Абу Йа‘куб Исхак б. Мухаммад ан-Нахраджури ал-Багдади ал-Макки 154
Абу Йа‘куб Йусуф ар-Рази 152
Абу Йа‘куб Йусуф б. Исхак (Хамдан?) ас-Суси 155
Абу Йусуф Йа‘куб б. Ибрахим ал-Ансари ал-Куфи, *кади-л-кудат* 12, 91, 121–127, 129, 130, 132
Абу-л-Карам ‘Абд ас-Салам б. Мухаммад ал-Х^{в}аризми ал-Андарасбани 121, 122, 125–127, 299
Абу-л-Касим ал-Кушайри = Абу-л-Касим ‘Абд ал-Карим б. Хавазин ал-Кушайри ан-Найсабури, *ал-устаз*
Абу-л-Касим ал-Музаккир 157, 158
Абу-л-Касим ‘Абд ал-Карим б. Хавазин ал-Кушайри ан-Найсабури, *ал-устаз* 138, 141, 156
Абу-л-Касим Джа‘фар б. Ахмад ал-Мукри’ ар-Рази 155
Абу-л-Касим ал-Джунайд ал-Харраз ал-Багдади 139, 152, 272
Абу-л-Касим Ибрахим б. Мухаммад ан-Найсабури ан-Насрабади 155
Абу-л-Ма‘али ‘Азизи б. ‘Абд ал-Малик б. Мансур ал-Джили (ал-Гилани) Шайзала 137–141, 143, 146–148, 150, 156, 157, 162–164, 166–168, 170, 172, 299
Абу Махфуз Ма‘руф б. Файруз ал-Кархи 151
Абу Мугис ал-Хусайн ал-Халладж ал-Байдави ал-Васити ал-‘Ираки 151
Абу Мухаммад ‘Абд Аллах ал-Антаки 152
Абу Мухаммад ‘Абд Аллах б. Мухаммад ал-Мурта‘иш ан-Найсабури ал-Багдади 153
Абу Мухаммад ‘Абд Аллах б. Мухаммад ан-Найсабури 154
Абу Мухаммад ‘Абд Аллах б. Мухаммад ар-Рашини ал-Багдади 155
Абу Мухаммад ‘Абд Аллах б. Мухаммад ал-Харраз ар-Рази 153
Абу Мухаммад ‘Абд Аллах б. Мухаммад аш-Ша‘рани ар-Рази ан-Найсабури 155
Абу Мухаммад Джа‘фар б. Мухаммад ал-Хулди ал-Хаввас ал-Багдади 154
Абу Мухаммад Исма‘ил б. ‘Абд ар-Рахман ас-Судди 12
Абу Мухаммад Рал-Багдади 152
Абу Мухаммад Сахл б. ‘Абд Аллах ат-Тустари 102, 150, 152
Абу Мухаммад ал-Хасан б. Мухаммад ал-Джурайри ал-Багдади 153
Абу Наср ас-Саррадж 141, 275
Абу Наср Бишр б. ал-Харис ал-Хафи ал-Марвази 151
Абу Нувас 246
Абу Раби‘а Сала’ат б. ‘Амр = ал-Афвах ал-Ауди
Абу Са‘ид (Абу Са‘д?) ал-Харкуши аз-Захид ал-Устаз ал-Джалил = Абу Са‘ид (Абу Са‘д?) ‘Абд ал-Малик б. Мухаммад б. Ибрахим ал-Харкуши ан-Найсабури
Абу Са‘ид ал-Харраз = Абу Са‘ид Ахмад б. ‘Иса ал-Харраз ал-Багдади
Абу Са‘ид (Абу Са‘д?) ‘Абд ал-Малик б. Мухаммад б. Ибрахим ал-Харкуши ан-Найсабури 157, 159
Абу Са‘ид Ахмад б. ‘Иса ал-Харраз ал-Багдади 150, 152, 274
Абу Са‘ид Ахмад б. Мухаммад ал-А‘раби ал-‘Анази ал-Басри ал-Макки 154
Абу Са‘ид ал-Хасан б. ‘Али ал-Мутавва‘и *ал-Устаз ал-Имам* 157, 161
Абу Саййара 75
Абу Салих Хамдун ал-Кассар ан-Найсабури 149, 151, 272
Абу-с-Сари Мансур б. ‘Аммар ал-Бушанджи ал-Ва‘из ал-Абиварди ал-Марвази (или ад-Данданкани) 151, 157, 159
Абу Саур Ибрахим б. Халид ал-Багдади 90
Абу Сахл Мухаммад б. Сахл аз-Заузани 155
Абу Сулайман ад-Дарани 145, 151

Абу Сумама Джунада б. Умаййа б. ‘Ауф ал-Кинани 76
Абу-т-Таййиб ат-Табари, *ал-кади* 137
Абу Талиб, дядя Мухаммада 64, 74, 209
Абу Талиб ал-Макки = Абу Талиб Мухаммад б. ‘Али ал-Хариси ал-Макки
Абу Талиб Мухаммад б. ‘Али ал-Хариси ал-Макки 90, 102, 156
Абу Тураб ‘Аскар б. Мухаммад ан-Нахшаби 152
Абу ‘Убайд 74
Абу ‘Умар (‘Амр) ад-Димашки 153
Абу ‘Усман Са‘ид ал-Хири ар-Рази ан-Найсабури 152
Абу ‘Усман Са‘ид б. Саллам ал-Магриби ал-Кайрувани 155
Абу Ухайха Са‘ид б. ал-‘Ас 72
Абу-л-Фаварис Шах б. Шуджа‘ ал-Марвази ал-Кирмани 152
Абу-л-Файд Йунан б. Ибрахим Зу-н-Нун ал-Мисри 139, 140, 150, 172, 274
Абу-л-Фарадж ал-Исфахани 218
Абу-л-Фатх Мухаммад б. ‘Абд ал-Карим аш-Шахрастани 50, 53, 55, 61, 62, 71, 73, 75–77, 243, 254
Абу-л-Хайр Акта‘ ал-Магриби ат-Тинати 154
Абу Хамза ал-Хурасани ан-Найсабури 153
Абу Хамза Мухаммад б. Ибрахим ал-Баззаз ал-Багдади 153
Абу Хамид ал-Газали = Абу Хамид Мухаммад б. Мухаммад ал-Газали ат-Туси
Абу Хамид Ахмад ал-Балхи 151
Абу Хамид Мухаммад б. Мухаммад ал-Газали ат-Туси 78, 79, 90, 98, 102, 111, 270, 271, 273, 275, 277
Абу Ханифа 122–125, 127–133, 223, 225, 226, 228, 238, 250
Абу-л-Хасан ал-Асари 173
Абу-л-Хасан ал-Харакани 140
Абу-л-Хасан ал-Хусри ал-Басри ал-Багдади = Абу-л-Хасан ‘Али б. Ибрахим ал-Хусри ал-Басри ал-Багдади
Абу-л-Хасан ‘Али ад-Динавари ал-Мисри 151
Абу-л-Хасан ‘Али б. Ахмад ал-Бушанджи 155
Абу-л-Хасан ‘Али б. Бундар ас-Сайрафи 155
Абу-л-Хасан ‘Али б. Ибрахим ал-Хусри ал-Басри ал-Багдади 145, 155
Абу-л-Хасан ‘Али б. Исма‘ил ал-Аш‘ари 110, 111, 141, 217, 242, 254, 265
Абу-л-Хасан ‘Али б. Мухаммад ал-Музаййин ал-Багдади 154
Абу-л-Хасан ‘Али б. Сахл ал-Исфахани 152
Абу-л-Хасан Ахмад б. Аби-л-Хавари ад-Димашки 147, 151
Абу-л-Хасан Бунан б. Мухаммад ал-Хаммал ал-Васити 153
Абу-л-Хасан Мухаммад б. Исма‘ил ас-Самири ал-Багдади, *Хайр ан-Насаджж* 153
Абу-л-Хасан (Абу-л-Касим) Самнун б. Хамза ал-Хаввас ал-Мухибб 152, 171, 173
Абу-л-Хаттаб 114, 115
Абу-л-Хаттаб Катада б. Дийама ас-Садуси 12
Абу Хафс ‘Умар ал-Хаддад ан-Найсабури 149, 151
Абу-л-Хузайл ал-‘Аллаф 89, 239, 242
Абу Хурайра 102, 135
Абу-л-Хусайн б. Шам‘ун = Абу-л-Хусайн Мухаммад б. Ахмад б. Шам‘ун ал-Багдади
Абу-л-Хусайн ‘Али б. Хинд ал-Кураши ал-Фариси 154
Абу-л-Хусайн Ахмад ан-Нури ал-Багави ал-Багдади 152
Абу-л-Хусайн Ахмад б. Йахйа Ибн ар-Раванди 105, 241
Абу-л-Хусайн (или Абу Мухаммад) Бундар б. ал-Хусайн ал-Мухаллаб аш-Ширази ал-Арраджани 155
Абу-л-Хусайн Мухаммад ал-Варрак ан-Найсабури 151
Абу-л-Хусайн Мухаммад б. Ахмад б. Шам‘ун ал-Багдади 146, 147, 156
Абу-л-Хусайн Сабит б. Бунан ал-Мисри ал-Байхаки 154
Абу-л-Хусайн [ас-]Сари б. ал-Мугаллис ат-Табари ас-Сакати 151

Абу Шурайх Аус б. Хаджар ат-Тамими 71
Августин 224
Ага Бакир Бихбихани 230
Агарь = Хаджар
Адам 35, 51, 68, 69, 75, 166, 247, 288
ʻАди б. Зайд б. Хаммад 70
Адитья, идол в Мултане 54
ʻАзиб, служанка ал-Хасана б. ад-Даххака 171, 178
ʻАзизи Шайзала = Абу-л-Маʻали ʻАзизи б. ʻАбд ал-Малик б. Мансур ал-Джили (ал-Гилани) Шайзала
ʻА'иша 93, 210, 220
Аййуб / Иов 167
ʻАйра 182
Акимушкин О.Ф. 291, 292
ʻАли ар-Рида (8-й имам ши'итов-имамитов) 115, 116
ʻАли б. Аби Талиб, халиф 11, 22, 23, 42, 86, 93, 100, 101, 113, 115, 120, 121, 128, 131, 220, 222, 232, 247–249, 251, 252, 255–258, 260–262, 264
ʻАли б. ал-Джахм 171, 176
ʻАли б. Мухаммад (азракит) 262
ʻАли б. Мухаммад б. ʻАбд Аллах ал-Фахри 300
ʻАли б. Наджм 174
Алиды 127
Аликберов А.К. 298, 299, 301
ʻАлкама, южно-аравийский поэт 56
ал-ʻАллама ал-Хилли 257
ʻАллаф б. Шихаб ат-Тайми 69
Аллах = Возлюбленный, Всеблагой, Всевышний, Всеславный, Милосердный, Милостивый, Преславный, Бог, Господь, Творец, Властитель, Покровитель 11, 13, 14, 19–21, 23–47, 51–53, 57–59, 61–70, 75–77, 79–89, 92–94, 96–99, 101, 103–111, 113, 118, 119–121, 124, 126–130, 132, 135, 138–149, 156–168, 170–174, 176, 177, 179, 182, 184, 185, 187, 197, 205, 208–211, 214, 222, 225, 232, 233, 235–240, 242–250, 252, 264–278, 280–283, 287–290, 299
ал-Амир 178
ʻАмир б. аз-Зариб ал-ʻАдвани, *Зу-л-хилм* 67
ʻАмр б. Зайд б. ал-Мутаманни 70
ʻАмр б. Лухайй б. Галуса б. ʻАмр б. ʻАмир 52, 53, 59, 60, 64
ʻАмр б. ʻУбайд 238
ʻАмур, потомок Ноя (строитель древнего храма в Китае) 54
ал-Андарасбани = ʻАбд ас-Салам б. Мухаммад Абу-л-Карам ал-Хʷаризми ал-Андарасбани
Антихрист = ад-Даджжал
Arberry A.J. 216
Аристотель 223
Асʻад ал-Камил, химйаритский царь 58
Асатрян, Мушег (Mushegh Asatryan) 115
ал-Асвад, «пророк» 207
«Ассоциация братьев-мусульман» 229
ал-Афвах ал-Ауди 77
ʻАфиф б. Маʻдикариб ал-Кинди 68
Ахмад ал-Барки 301
Ахмад б. Ханбал 89–91, 110, 111, 219, 227, 228
ал-Аʻша = Маймун б. Кайс ал-Аʻша
ал-Аш'ари = Абу-л-Хасан ʻАли б. Исмаʻил ал-Аш'ари

Бабак ал-Хуррами 259
ал-Багдади 216, 217, 244, 254, 255
ал-Байдави 163, 243
ал-Бакиллани 243
Баʻла, семитская богиня 59
Бармакиды 55
ал-Бармакийа 181
Барсам (?), служанка-невольница Харуна б. Исхака 179
Бартольд В.В. 54, 188, 203, 291
Бахлул 174
Беда Достопочтенный 251
Бертельс Е.Э. 136, 188
ал-Бируни 54, 71, 73
ал-Бистами = Абу Йазид Тайфур б. ʻИса ал-Бистами
Блашер Р. 8, 216
Blachére R. = Блашер Р.
Боголюбов А.С. 123, 292, 300
Богуславский Д.Н. 8, 216
Большаков О.Г. 292
Борисов А.Я. 291
Брокельман К. 114
Бувайхиды / Буиды 257

Будасаф 55
Бунин И. 216
Бурак 211
ал-Бухари 89, 169, 219, 220, 239, 278

Вадд, идол 52, 59
Ваез, «праведник» 251
Васил б. ‘Ата’ 238
Венера / аз-Зухара 54, 55, 59, 206
(Венсинк А.) Wensinck A.J. 221
Верёвкин М. 216
Вишах ал-Мазйадийа 171, 178
Виштаспа 54, 56
Восточный факультет СПбГУ 187, 200, 303

Гавана, служанка ал-Искафи 176
Газнавиды 261
Гайлан ад-Димашки 93, 265
Галайан (‘Алайан?) 174
Гам, служанка-невольница Ибн Мас‘ады 179
Гассаниды 69
Гёте И. 216
Голиаф 247
Гольдциер И. 269
Грязневич П.А. 291, 300
Гуштасп, греч. Гистасп = Каштасиб

ад-**Д**аджжал 250
Данте 251
ад-Дарими 246
Дау’ ас-Сабах, служанка 171, 177
Дауд / Давид 32, 167, 247, 248
Дауд ал-Джавариби 266
Дауд б. ‘Али аз-Захири ал-Исфахани 89, 227
ад-Даххак 55
Дева Мария 277
Джабир б. ‘Абд Аллах 48
Джабир б. Зайд 262
Джабир б. Йазид ал-Джу‘фи 116, 220
Джабраил / Гавриил, архангел 235, 249
ал-Джа‘д б. Дирхам 242
Джалал ад-дин ар-Руми 283
Джамила ал-Маданийа 171, 177
Джарир б. Хазим 66
Джа‘фар б. Мухаммад ас-Садик 48, 112–121, 229, 257, 259
ал-Джахиз 240, 242
Джахм б. Сафван 93, 242, 265
ал-Джилани / ал-Гилани 273
ал-Джувайни 243
ал-Джунайд ал-Багдади = Абу-л-Касим ал-Джунайд ал-Харраз ал-Багдади
Джурайба б. ал-Ашйам ал-Асади ал-Фак‘аси 70
ал-Джурджани 243

Ева = Хавва
Екатерина Вторая 216
Ермаков Д.В. 296, 300, 301

Заджир, служанка-невольница халифа ал-Мутаваккила 171, 180
Зайд б. ‘Али 132, 238, 256
Зайд б. ‘Амр б. Нуфайл 66
Зайд б. Сабит 12
Закийа, служанка ал-Малика 175
Зарадушт / Зороастр 54
аз-За‘фарани = Абу ‘Али ал-Хасан б. Мухаммад б. ас-Саббах аз-За‘фарани
Зейналов, Назим 46
Зийад б. ал-Асфар 263
Зийад б. Му‘авийа, 69
Зодиак 60, 119, 202
Золотая орда 226
Зу-л-Кифл, пророк Илия (или Осия, или Захария) 166
Зу-н-Нун ал-Мисри = Абу-л-Файд Йунан б. Ибрахим Зу-н-Нун ал-Мисри
аз-Зубайр 131
Зути, дед Абу Ханифы 128
Зухайр б. Аби Сулма ал-Музани 69, 74
Зухал = Сатурн
аз-Зухара = Венера
Зухра бинт ал-Мусаййаб 181

Иблис 76, 239, 247
Ибн ‘Аббас = ‘Абд Аллах б. (ал-) ‘Аббас
Ибн ‘Абд ал-А‘ла = Йусуф б. ‘Абд ал-А‘ла
Ибн Аби Лайла 12
Ибн Аби Шайба 23
Ибн ал-‘Араби 169, 270, 273, 275, 296, 301

Ибн Асбаг (*ра'ис* Мисра) 89
Ибн Бабуйа ас-Садук 229, 257
Ибн ал-Джаузи 301
Ибн Исхак 218
Ибн Йаздад 171, 177
Ибн Маджа 219
Ибн Манда 218
Ибн Мас'ада 179
Ибн Мас'уд = 'Абд Аллах б. Мас'уд
Ибн ал-Мутаххар 230
Ибн Нубата 287
Ибн ар-Раванди = Абу-л-Хусайн Ахмад б. Йахйа Ибн ар-Раванди
Ибн Са'д 218
Ибн Саййад, «пророк»-иудей 208
Ибн Сирин 128
Ибн Таймийа 229, 255
Ибн ал-Фарид 282
Ибн Хазм 254
Ибн Хамдан, *вазир* 171, 175, 177
Ибн Хишам 208
Ибрагим Т.К. 184
Ибрахим ал-Хаввас = Абу Исхак Ибрахим б. Ахмад ал-Хаввас
Ибрахим ал-Халил (библ. Авраам) 32, 39, 44, 52, 61, 62, 65, 66, 77, 92, 156–163, 166, 169, 170, 185, 187, 205, 207, 208, 209–211, 235, 247, 248, 288
Ибрахим б. Исхак 176
Иванов В. 262
ал-Иджи 243
Идрис / Энох / Эздра 167
Израил 277
Иисус Христос = 'Иса
'Илал, служанка ал-Амира 178
ал-Илах, древнесемитский верховный бог 207
Илу, угаритский верховный бог 244
'Имран, род 166
'Имран б. Хиттан 263
Имру-л-Кайс
'Инан, служанка ан-Натифи 171, 175
Институт востоковедения АН СССР 292
Институт восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург) 46, 112, 113, 121, 204, 292
The Institute of Ismaili Studies (London, UK) 115
Иоанн Дамаскин 240, 265
'Иса / Иисус Христос 166, 167, 185, 187, 208, 247, 248, 269, 277
'Иса б. Харун 183
Исаф б. 'Амр, идол 53, 59, 207
ал-Искафи 176
Исма'ил, сын Ибрахима / Авраама 32, 52, 61, 62, 73, 166, 167, 208, 209, 248
Исма'ил, сын Джа'фара ас-Садика 259
Исрафил / Сарафил, ангел 69, 70
ал-Исфахани 68
Исхак / Исаак, сын Ибрахима / Авраама 32, 166
Исхак б. Ибрахим ал-Маусили 171, 177
Исхак б. Сувайд ал-'Адави 74

Йагус, идол 52, 59
Йазид, халиф 263
Йазид б. 'Умайра 94
Йа'куб / Иаков 166
Йакут 56, 75
Йаса' / Елисей 166
Йа'ук, идол 52, 59
Йахйā б. 'Али 173
Йахйа б. Халид ал-Бармаки, *вазир* 127
Йусуф / Иосиф 167
Йусуф б. 'Абд ал-А'ла 89

Кави (Кай) Виштаспа (араб. Каштасиб, перс. Гуштасп, греч. Гистасп), легендарный царь из династии (рода) великанов Кайанидов 54
Кавус 56
ал-Ка'им, халиф 157
Кай-Кавус (Кави-Усан) 56
Кайаниды 54, 56
ал-Каламмас б. Умаййа ал-Кинани = Абу Сумама Джунада б. Умаййа б. 'Ауф ал-Кинани
ал-Калби = Мухаммад б. ас-Са'иб ал-Калби
Калим 182
Камала ат-Тахирийа 178
ал-Карабиси = Абу 'Али ал-Хусайн б. 'Али ал-Карабиси
ал-Касим ал-'Иджли 176
ал-Кафави 302
Кахмас б. ал-Хасан 266
Кашталева К.С. 8, 204, 216, 291

Каштасиб 54
ал-Кирмани 261
Кныш А.Д. 292, 296, 300, 301
«Консультативный совет» 6
Крачковский И.Ю. 8, 11, 76, 80, 188, 203, 216, 291
Ксения Блаженная 272
ал-Кулини 116, 220, 229
Кунуз, служанка Ибрахима б. Исхака 171, 176
Кусайй б. Килаб б. Мурра 76
Кусс б. Са‘ида ал-Ийади 66

ал-**Л**ат 59, 76, 206, 209
ал-Лах / Аллах 207
ал-Лахики 177
Лахмиды 69
Ленинградское отделение Института востоковедения Академии наук СССР (ЛО ИВ АН СССР) 203, 293, 303
Лийашрах б. Йахдиб, йаманский царь 56
Луна 54, 55, 60

Ма‘бад ал-Джухани 93
ал-Маварди 255
Маймун б. Кайс ал-А‘ша 73
Майсам ал-Джанаби 79
ал-Малик 175
Малик б. Анас 89, 91, 96, 110, 219, 223, 226, 227, 286
ал-Маликийа 181
ал-Ма’мун, халиф 229, 242, 255, 260, 287
Манат 59, 76, 207, 209
ал-Мансур, халиф 71, 122, 131, 132, 225
Мануджихр 55
Маргарян А.Г. 301
Марйам / Дева Мария 167, 208, 248
Марс 54
Ма‘руф ал-Кархи = Абу Махфуз Ма‘руф б. Файру з ал-Кархи
Массиньон Л. 136, 271
ал-Мас‘уди 53–56, 62, 63, 68
ал-Матуриди 244
ал-Махди, халиф 115, 123, 256
Махмуд, *амир* 55
Махмуд ал-Газнави, *султан* 243
Меркурий 54
Министерство образования РФ 48
Мир Дамад 257
Митра, солнечное божество 54
Молох, идол 252
Му‘авийа, халиф 131, 255, 262
ал-Мугира б. ‘Абд Аллах б. ‘Амр б. Махзум 72
Муджахид б. Джабр ал-Макки 12
Музаффар ал-Кирмисини 154
Музна 175
Мукатил б. Сулайман ал-Балхи 246, 266
Мула’иб, служанка 171, 183
Мулайха (Малиха), служанка халифа Хишама 175
Мулла Садра 257
Муминов А.К. 299, 301
Мумшаз (Мимшаз?) ад-Динавари 151
Мункар, ангел 84, 109, 251
Муса / Моисей 83, 167, 185, 209, 213, 247, 248
Мусайлима, «пророк» 208
Муслим (автор ас-Сахиха) 33, 219
ал-Мустансир, халиф 260
Мустахсана, служанка ал-Лахики 177
ал-Мутаваккил, халиф 171, 180, 242
ал-Му‘тазз, халиф 171, 182
ал-Му‘тасим, халиф 56
ал-Муфаддал ал-Джу‘фи = ал-Муфаддал б. ‘Умар ал-Джу‘фи ал-Куфи 112, 114–119, 121
ал-Муфид 229, 257
Мухадж ал-Мисрийа 179
Мухаммад (Пророк, Посланник, Избранник, Любимец) 4, 12, 13, 16, 20, 22, 23, 25, 27, 32, 33, 37, 40, 41, 44, 48, 58, 59, 61–66, 68, 72, 73, 75, 79, 80, 83–86, 91, 94, 101, 102, 104, 106, 107, 113, 116, 120, 127, 128, 135, 136, 156–164, 166–170, 184, 188, 189, 192, 196–198, 200, 203–206, 207–220, 222, 223, 227, 228, 232–236, 243, 244, 247–252, 255, 258, 261, 264, 268, 269, 271, 276–279, 284, 287–289, 299, 300
Мухаммад ал-Астарабади 230
Мухаммад ал-Бакир 116
Мухаммад ад-Дарбанди 298
Мухаммад ат-Табатаба’и = Мухаммад Хусайн ат-Табатаба’и

Мухаммад ат-Тирмизи 219
Мухаммад ат-Туси 257
Мухаммад аш-Шайбани = Мухаммад б. ал-Хасан аш-Шайбани
Мухаммад аш-Шафи‘и = аш-Шафи‘и
Мухаммад б. ‘Али 181
Мухаммад б. ‘Али ал-Кауси ан-Насави 154
Мухаммад б. ‘Али ат-Тирмизи 148
Мухаммад б. Джабр ал-Макки 12
Мухаммад б. Исма‘ил (внук Джа‘фара ас-Садика) 259, 261
Мухаммад б. ал-Касим б. ал-Мунаббих, завоеватель Мултана 53–55
Мухаммад б. Наср ал-Марвази 89
Мухаммад б. ас-Са’иб ал-Калби 71–74
Мухаммад б. Синан аз-Захири 114, 115
Мухаммад б. Тахир б. Ибрахим ал-Хариси
Мухаммад б. ал-Фадл ал-Балхи 148
Мухаммада б. ал-Ханафийа 258
Мухаммад б. ал-Хасан (12-й «скрытый» имам) 113, 121
Мухаммад б. ал-Хасан аш-Шайбани 122, 125–127, 129, 132, 233
Мухаммад Хусайн ат-Табатаба’и 10, 26, 298
ал-Мухасиби = Абу ‘Али ал-Харис б. Асад ал-Мухасиби
ал-Мухтар 258
Муштаха, служанка ал-Касима ал-‘Иджли 176

ан-**Н**абига аз-Зубйани = Зийад б. Му‘авийа
ан-Наджаши 114
ан-Наззам 240, 242
На’ила бинт Сахл, идол 53, 59, 206
Накир, ангел 84, 109, 251
ан-Насафи 261
Насим ас-Сабах, служанка Джамили ал-Маданийи 171, 177
Насир ад-дин ат-Туси 257
Наср, идол 52, 59, 65
Наср («Орёл», один из пяти богов времён библейского потопа) 64
ан-Натифи 175
Наумкин В.В. 78
Нафи‘ б. ал-Азрак 262
Нашвāн, служанка Бāрī (?) 178
Нашван, служанка-невольница Фатимы бинт ‘Имрана ан-Наха‘и 179
Никифор, византийский император 233
Никольсон Р. 270
Нимруд 247
Нирша В. 221
Нузха, служанка ал-Хассаса (?) 176
ан-Ну‘ман, *ал-кади* 262
ан-Ну‘ман б. ал-Марзубан 128
Нутайфа, служанка-невольница ал-Фадла б. Йахйи б. Халида ал-Бармаки 180
Нух (библ. Ной) 32, 44, 52, 64, 92, 166

Османов Н.-М. 8, 216
Османская империя 226
Отдел Востока Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург) 137

Параклет (греч. «Утешитель») 248
Парет Р. 8, 216
Paret R. = Парет Р.
«Петербургское востоковедение» (изд-во) 46, 48, 49
Петрушевский И.П. 188, 291
Пешдадиды 55
Пётр I 216
Пиотровский М.Б. 291
Пир-и Ансар = ‘Абд Аллах ал-Ансари ал-Харави Пир-и Ансар
Платон 273
Плеяды 60
Плотин 275
Полосин Вал. В. 298
Полосин Вл. В. 297, 300
Порохова В. 7, 47
Постников П. 216
Примаков Е.М. 292
Прозоров С.М. 292, 293, 296–301
Пушкин А.С. 216

Раби‘а ал-‘Адавийа 149, 157, 271, 281
ар-Рахман, неопределённый единый Бог 208, 213
Резван Е.А. 297, 296, 300
Рильке Р. 216
Родионов М.А. 298
Романов М.Г. 301

Рудаки 202
Рустамиды 263

Са‘ади 202
Сабит, отец Абу Ханифы 128
Саблуков Г.С. 11, 80, 204, 216
Сава‘, идол 52
Саватир, солнечное божество 54
Са‘д, идол 60
Са‘д, сын Джурайбы б. ал-Ашйама ал-Асади 70
Саджах, «пророчица» 68, 208
Сайф ад-даула 288
Сайф б. Зи Йазан 56, 66
Салама, невеста ‘Абд Аллаха б. Тахира 175
Салджуки / Сельджуки 276
Салим-джан б. Дуст-Мухаммад, *мулла* 113
Салиф, служанка *вазир*а Ибн Хамдана 171, 177
Самнун ал-Мухибб = Абу-л-Хасан (Абу-л-Касим) Самнун б. Хамза ал-Хаввас ал-Мухибб
Сандал ас-Сахили (Хабаши) 183
Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН 292, 293, 303
ас-Саррадж = Абу Наср ас-Саррадж
Сасаниды 285
Сатурн 53, 54, 208
Сафавиды 257
Сафван б. Умаййа б. Мухаррас ал-Кинани 68
Сафийа, дочь ал-Мугиры б. ‘Абд Аллаха б. ‘Амра б. Махзума 72
Сахл ат-Тустари = Абу Мухаммад Сахл б. ‘Абд Аллах ат-Тустари
Св. Георгий 277, 288
Сейед Аббас Садр Амели 46
Сейед Камал Факих Имани 46
Семёнов А. 262
Сим, сын Ноя 55
Сирадж ал-Харам = Абу Бакр Мухаммад б. ‘Али ал-Каттани ал-Багдади ал-Макки
Солнце 54, 56
СПбФ ИВ РАН = Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН
Спиноза 241
Сува‘, идол 52, 59
Сулайман / Соломон, сын Давида 32, 55, 167
ас-Сулами = Абу ‘Абд ар-Рахман ас-Сулами, *аш-шайх*
Сумама б. Ашрас 241
Сурья и, солнечное божество 54
Суфйан 89
Суфйан ас-Саури 237
Суфйан б. ‘Уйайна 130

Таавт, финикийский бог 203
ат-Табари 227
ат-Табарси 257
Табиха б. Са‘лаб б. Вабара 68
Талха 131
Тауфик, служанка Ибн Хамдана 171, 175
Тахир ал-Макдиси 153
Тахмурас 55
Тимсал, служанка-невольница ‘Исы б. Харуна 171, 183
ат-Тирмизи (1) 33
ат-Тирмизи (2) = Абу Бакр Мухаммад б. ‘Умар ал-Варрак ал-Хаким ат-Тирмизи ал-Балхи
Турфат ан-нитаф 175
ат-Тустари = Абу Мухаммад Сахл б. ‘Абд Аллах ат-Тустари

‘**У**байд Аллах ал-Махди 260
Убайй б. Ка‘б 12
ал-‘Узза 59, 72, 76, 206, 209
‘Уллайқа ал-Мисрийа 178
Умаййа б. Аби-с-Салт, южно-аравийский поэт 56, 66
Умаййады / Омеййады 13, 55, 218, 223, 255, 256, 262, 284
‘Умар, халиф 69, 86, 186, 210
‘Умар (Омар) Хайям 202
Умм ‘Амр 58
ал-Услум ал-Йали 68
‘Усман б. ‘Аффан, халиф 12, 55, 56, 86, 186, 255
‘Усманы / Османы 256
‘Утба б. Абан ал-Гулам 170, 173

ал-**Ф**адл ал-Бармаки = ал-Фадл б. Йахйа б. Халид ал-Бармаки, *вазир*

ал-Фадл б. Йахйа б. Халид ал-Бармаки, *вазир* 171, 180
Фарха, служанка ‘Али б. Джахма 176
Фатима бинт ‘Имран ан-Наха‘и 171, 179
Фатимидский халифат 260
Фатимиды 260, 287
Фахр ад-дин ар-Рази 243, 280
ал-Фахри 298
Фир‘аун / Фараон 42, 92, 247
Фирдоуси 202
Фома Аквинский 224
Фонд исследований исламской культуры 46, 48
Фурджа, служанка-невольница Калима 182

Хавва (библ. Ева) 51, 75
Хаджар (библ. Агарь) 52, 62, 181, 208, 247
Хаджар / Агарь, служанка-невольница Мухаммада б. ‘Али
Хадиджа, супруга Мухаммада 209
Хайдар Амули 257
Хайр ан-Нассадж = Абу-л-Хасан Мухаммад б. Исма‘ил ас-Самири ал-Багдади
ал-Хаким (фатимидский халиф) 260, 269, 286
ал-Хаким ат-Тирмизи = Абу Бакр Мухаммад б. ‘Умар ал-Варрак ал-Хаким ат-Тирмизи ал-Балхи
Халид б. Бармак 55
Халидов А.Б. 291, 292
Халил (хуза‘ит, управляющий делами ал-Ка‘бы) 76
ал-Халладж 169, 269, 273–275, 278, 282
Хамдан Кармат 259
ал-Хамдани 56
Хамдун ал-Кассар = Абу Салих Хамдун ал-Кассар ан-Найсабури
Хаммад, сын Абу Ханифы 130
Хаммад б. Аби Сулайман 128
ал-Харис ал-Мухасиби = Абу ‘Али ал-Харис б. Асад ал-Мухасиби
ал-Харраз = Абу Са‘ид ал-Харраз
Харун / Аарон 247
Харун ар-Рашид, халиф 122–124, 126, 127, 287
Харун б. Исхак 180
ал-Хасан, внук пророка Мухаммада 48
ал-Хасан ал-‘Аскари (11-й имам ши‘итов-имамитов) 121
ал-Хасан ал-Басри 91, 93, 271
ал-Хасан б. ад-Даххак 178
ал-Хасан б. Мухаммад (внук ‘Али б. Аби Талиба) 264
ал-Хасан б. ас-Саббах 260
ал-Хасан б. ал-Хаддад 157
Хассана ал-Бадавийа, служанка-невольница халифа ал-Му‘тазза 182
ал-Хассас 176
ал-Хатиб ал-Багдади 218
Хатим б. ‘Абд Аллах ат-Та’и 78
Хашимиты (род Хашима, династия) 124
ал-Хидр / Хизр, пророк 128
Хинд, дочь ал-Мугиры б. ‘Абд Аллаха б. ‘Амра б. Махзума 72
Хисматулин А.А. 123, 297, 300, 301
Хишам, халиф 175
Хишам ал-Калби 52, 59, 66, 68, 71, 76, 77
Хишам б. ал-Хакам 257, 266
Хубал, идол = Хубал Хузаймы 52, 53, 59, 63, 66, 207, 208
Худ, доисламский аравийский пророк 209
ал-Худжвири 277
Хузайма б. Мудрик б. ал-Йа’с б. ал-Мудар 52
Хулагу-хан 260
Хурафа 58
ал-Хурра, супруга халифа ал-Мансура 131
ал-Хусайн (внук пророка Мухаммада) 48, 233, 256, 288

«**Ч**истые братья» 260

аш-**Ш**а‘би 12
Ша‘вана 174
Шайба б. Хашим = ‘Абд ал-Мутталиб 62
Шайзала = Абу-л-Ма‘али ‘Азизи б. ‘Абд ал-Малик б. Мансур ал-Джили (ал-Гилани) Шайзала
Шайтан (Дьявол) 35, 36, 235
аш-Шайх ат-Туси 229, 230

Шакик ал-Балхи 140, 275
аш-Шалмагани 246
Шамиль, *имам* 216
Шабур / Шапур Зу-л-актаф, Сасанидский царь 53
аш-Шариф ал-Муртада 229
аш-Шафи‘и 89, 90, 96, 100, 124, 194, 223, 228, 286
аш-Шахрастани = Абу-л-Фатх Мухаммад б. ‘Абд ал-Карим аш-Шахрастани
Шис / Сиф 52, 208
Шмидт А.Э. 122, 123, 188, 204, 291, 297
Шу‘айб, доисламский аравийский пророк 209
Шумовский Т.А. 7

Эл / Ил, древнесемитский верховный бог 207
Эрмитаж 137

Юпитер 54

2. УКАЗАТЕЛЬ НАЗВАНИЙ РЕЛИГИЙ, РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ШКОЛ, БОГОСЛОВСКО-ПРАВОВЫХ ТОЛКОВ, СУФИЙСКИХ БРАТСТВ, ИДЕЙНЫХ ТЕЧЕНИЙ, РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ДВИЖЕНИЙ И ИХ ПРИВЕРЖЕНЦЕВ

азракиты 262
азракиты-арабы 262
азракиты-персы 262
‘алавиты 259
анахореты («пустынники») 271
«антропоморфизм» 239, 246, 249, 256, 264
«антропоморфисты» 20, 246, 266, 278
аскеза 275
аскетизм 134, 136, 145, 149, 210, 245, 270–272, 275
аскетизм восточно-христианский 270
аскетизм «крайний» 271
аскетизм суфийский 270
аскеты 65, 91, 123, 128, 137, 145, 148, 157, 169, 271, 294
аскеты-женщины 271
аскеты-мистики 157, 172
аскеты-«отшельники» 271
ассасины 260
атеизм 291
ахбариты 229, 230, 258
аш‘аризм 242, 243
аш‘ариты 110, 111, 140, 189, 241–243, 254–266

бабакиты 259
байаниты 258
богословие догматическое 78, 135, 196, 237, 238, 242, 244
богословие мусульманское 79, 191–195, 219, 239, 240, 244
богословие спекулятивное / схоластическое 15, 89, 90, 110, 221, 223
богословие «теоретическое» (= спекулятивное) 221, 224
богословие христианское 264, 265
богословы-догматики 135, 274
богословы исма‘илитские 261
богословы-мистики 90
богословы мусульманские 18, 47, 79, 84, 105, 189, 246, 247, 251, 278, 286
богословы-«рационалисты» 278
богословы-схоласты 14, 29, 87, 89–91, 93, 96–98, 110
богословы христианские 240, 265
богословы ши‘итские 257, 266
бохра 260
буддизм 270
«буквалисты» 193
«буквалисты»-захириты 223

ваххабиты 229, 255, 265, 294
веданта (философские системы) 269, 270
вероотступники 236
«вольнодумство» 282

гайланиты 265
гносеология му‘тазилитов 241
гносеология суфийская 102, 274, 275
«гносис» суфийский 198, 269, 275
гностика 269
гностика христианская 269
гностики 78, 79, 102, 142, 169, 240, 269, 277, 278
гностики «истинные» 275
гностики-манихеи 269, 274
гностицизм 148, 269
гностицизм христианский 259

дарвиши 235, 271, 273
даудиты 261
«двунадесятники» 113
джабариты / джабриты 89, 135, 238, 265

джабариты-детерминисты 93
джа‘фариты 221, 224, 229, 230, 257
джа‘фариты-усулиты 231
джахмиты 242, 265
джунайдиты («трезвенники») 273
диалектика 87
диалектики 87, 96
дирариты 265
догматика 98, 111, 191, 194–196, 198, 200, 203, 223, 225, 232, 233, 237, 238, 244, 256, 300
догматика имамитов 257, 258
догматика исма‘илитская 16
догматика мусульманская 276
догматика му‘тазилитская 98, 239
догматика спекулятивная 240, 290
догматика хариджитов 263
догматика ши‘итского ислама 3, 112, 113, 116, 121
догматики-захириты 243
догматики-«традиционалисты» 241, 242
друзы 260, 269
«дуализм» 239, 240
«дуализм» исма‘илитов 197
«дуалисты» 105, 236, 239

единобожие 9, 24, 28, 37, 39, 41, 44, 65, 66, 79, 84–86, 89, 91, 93, 105, 140, 148, 169, 170, 185–198, 205, 210, 211, 213, 214, 225, 229, 230, 232, 233, 237, 239, 240, 243–245, 248, 249, 261, 264, 277
единобожники 66, 70, 86, 235
единобожники-ханифы 69, 160, 163, 170, 185
«ересь» 254
«еретики» 115, 243

«**з**аблудшие» 36, 37, 39, 105
«заблуждение» 36–40, 61, 86, 96, 99, 197, 254, 255
зайдиты 224, 241, 249, 256
захириты 89, 241, 244, 246, 267
захириты-«буквалисты» 247
зиммии 236
зороастризм 50, 54, 250, 270, 286
зороастрийцы 65, 236
зурариты 266

ибадиты 262, 263
ибадиты-вахбиты 263
идолопоклонники 54, 57, 205, 236
идолопоклонство 207, 278
имамиты 113, 230, 249, 256–258
имамиты-«рационалисты» 229
имамиты-*мутакаллим*ы 229
имамиты-«традиционалисты» 229
индуизм (монизм) 270, 269
исма‘илиты 14, 113, 121, 197, 224, 256, 259–262
исма‘илиты-«семеричники» 114
исма‘илиты-‘убайдиты (Фатимиды) 260
исна‘ашариты / «дюжинники» 256
иудаизм 50, 60, 184, 205, 207, 209, 210, 251
иудаизм средневековый 270
иудеи 13, 66, 71, 185, 187, 189, 205, 209, 210, 213, 214, 234, 236, 248
иудейская община Йасриба 4, 169, 209

кадариты 93, 94, 238, 239, 265
кадирийа (суф. братство) 281
кайсаниты 258, 259
кайсаниты «истинные» 258
карматы 55, 208, 259, 260
каррамиты 20, 248, 266, 278
католики 224, 269
католицизм 192

маги 54
маги-зороастрийцы 239
маламатийа (школа «ригористов») 149, 273
маликиты 221, 223, 224, 226–228
манихеи 117, 119, 269, 278
манихейство 50
мансуриты 259
масореты 213
метафизика 15
мистика 90, 269, 281
мистики 90, 138–141, 147–149, 171, 245, 263, 275, 280, 282, 294
мистики-суфии 242
мистики-ханбалиты 140
мистицизм 134, 141, 148–150, 238, 242, 267–272
мистицизм «крайний» (пантеистический) 275

мистицизм мусульманский 136, 145, 150, 198–200, 203, 267
мистицизм «опьяняющий» 139, 147
мистицизм суфийский 270
мистицизм «трезвый» 139, 147, 275
мистицизм «умеренный» (монотеистический) 275
мистицизм христианский 270
многобожие 36–38, 40, 41, 88, 89, 168, 215, 244, 264, 272, 276
многобожники 58, 66, 238, 264
«монизм» (индуизм) 269
монотеизм 65, 66, 73, 207, 214, 247
монотеисты-немусульмане 236
монофизиты 207
мубаракиты 259
мугириты 259
муджассимиты 20
мурджииты 225, 254, 264
муста‘литы 260, 261
мусульмане 7, 9–11, 13, 16, 25, 51, 52, 61, 62, 65, 68, 70, 76, 86, 95, 113, 120, 128, 131, 133, 135, 138, 170, 184–186, 188–190, 193, 198–200, 209–211, 216, 217, 219, 232, 233, 235, 236, 239, 241, 249, 251, 264, 265, 289–291, 295, 302
мусульмане «правоверные» 9
му‘тазилиты 56, 89, 90, 93, 105, 111, 117, 189, 225, 228, 237–245, 249, 251, 253, 254, 256, 263–266, 271, 276, 289

наджжариты 265
накшбандийа (суф. братство) 301
«натурфилософы» 117, 119
«неверные» 213, 232, 235, 279
неопифагореизм 259
неоплатонизм 269, 270, 275
неоплатонизм в христианской форме 270
несториане 207, 270
низариты 260, 261
нусайриты = ‘алавиты

огнепоклонники 53, 54, 71
«ортодоксия» 254
«ортодоксия» мусульманская 243
«отелесители» = муджассимиты

пантеизм «крайний» 281
парсы 54
перипатетики 15
политеизм 239
«правоверие» 197, 254, 255
«правоверность» (суф. практики) 273
«правоверные» (мусульмане) 9
«правоверные» суфии 273
«правоверный» ислам 254
пуританизм 287

«**р**ационализм» 223
рационализм этический 241
«рационалисты» 22, 91, 193
«рационалисты»-усулиты 229
ригористы 149
ризамиты (аббасидские ши‘иты) 258
рифа‘ийа (суф. братство) 281

сабеизм 60
сабии 55, 177, 236
салафиты 255, 265
«святость» («угодничество») 135, 149, 198, 233, 268, 273, 276–279
«святые» («божьи угодники», «святоши») 24, 25, 101, 104, 135, 136, 198, 232, 241, 246, 247, 268, 271, 273, 276–278, 281
святые христианские 277
«семеричники» 16, 259
сенсуалисты 16
синкретисты христианские 270
сифатиты-аш‘ариты 245
сулайманиты 261
сунниты 25, 80, 89, 105, 113, 128, 135, 157, 197, 217, 224, 228, 244, 249, 252, 254–256, 258, 263, 267, 275, 288, 290
сунниты-«традиционалисты» 219, 240–242, 245, 264
сунниты-ханафиты 113
сунниты-ханбалиты 243, 254
суфизм 3, 13, 78, 90, 134–136, 138, 140–142, 149, 156, 191, 198–200, 203, 267, 268, 270–273, 275, 277, 279, 283, 290, 297, 298, 300, 301
суфизм «доктринальный», «теоретический» 135, 268
суфизм «индивидуальный» 135, 268

суфизм «крайний», «пантеистический» 135, 198, 268, 270, 273, 274
суфизм «народный» 135, 268
суфизм «опьяняющий», «экстатический» 146, 198, 273, 274
суфизм «пассивный» 135
суфизм «практический» 135, 268, 273
суфизм «социально активный», «политизированный» 135
суфизм «спекулятивно-эзотерический» 135, 268, 273
суфизм «трезвый» 146, 198, 272, 274
суфизм «умеренный», «монотеистический» 79, 198, 268, 272–274
суфизм «элитарный» 135, 268
суфии 15, 16, 90, 98, 134–138, 149, 169–172, 234, 236, 245, 266, 272, 273, 275, 277, 279, 282, 283
суфии доисламские 271
суфии-аскеты 137
суфии-«божьи угодники» 233
суфии-*дарвиши* 279
суфии-женщины 246
суфии-мистики 136, 138, 141, 143, 149, 150, 170
суфии-теоретики 268
суфриты 262, 263
сухравардийа (суф. братство) 281
схоластика 87–92, 95–97, 99, 100, 103
схоластика му'тазилитов 276
схоласты 14, 15, 79, 91
схоласты-му'тазилиты 89

теологи / богословы-«догматики» 264, 265
теологи / богословы-«рационалисты» 238
теологи-ши'иты 116
теологи-юристы 222
теология догматическая 232
теология спекулятивная / схоластическая 140, 187, 200, 228, 232, 237–239, 241, 243, 245, 276
теология суфийская 270
теология ши'итов-имамитов 249
«традиционализм» 254
«традиционалисты» 20, 22, 27, 91, 96, 223, 228, 254, 265, 278, 280
«традиционалисты»-ахбариты 229, 230
«традиционалисты»-догматики 238
«традиционалисты»-захириты = захириты
«традиционалисты»-салафиты 243
«традиционалисты»-ханбалиты 243

усулиты 229–231, 258

фатализм 276
философия 78
философия арабская 240
философия веданты (индийская пантеистическая) 270
философия греческая 240
философия ислама 274
философия неоплатонизма 270
философия религии 211
философия суфизма 270
философы 15, 16, 50, 79, 111, 245, 251
философы древние 240

хакимиты = друзы
ханафиты 91, 122, 125, 132, 133, 141, 221, 223, 228
ханбалиты 20, 111, 140, 222, 224, 228, 229, 231, 240–243, 245, 247, 254, 267, 273
ханифизм / ханифство 207, 211
ханифы 65, 66, 69, 169, 210
хариджиты 93, 189, 197, 239, 251, 254, 255, 262–264, 267, 290
хаттабиты 114, 115, 259
хашвиты 20, 96, 266
хашвиты-«традиционалисты» 96, 246, 247
хашимиты 258
христиане 66, 93, 185, 187, 207, 209, 210, 214, 234, 236, 248, 287
христиане эфиопские 207
христианство 50, 60, 65, 184, 205, 210, 240
христианство восточное 269
хуррамиты 259
хуррамиты-маздакиты 259
хуррамиты-мухаммириты 259
хуруфиты 259

шайхиты 257
шафи'иты 89, 124, 137, 141, 221, 224, 227, 229, 243

ши‘изм 276
ши‘иты 10, 25, 112, 116, 135, 197, 220, 224, 232, 234, 239, 244, 247, 249, 251, 252, 254–256, 259, 267, 279, 288–290
ши‘иты аббасидские 256, 258
ши‘иты-гурабиты 249
ши‘иты-имамиты 113, 121, 229, 246, 249
ши‘иты «крайние» (*гулат*) 14, 114, 115, 120, 246, 256, 258, 259, 266
ши‘иты-*мухаддис*ы 116
ши‘иты-рафидиты 256
ши‘иты-теологи 116
ши‘иты-турабиты 257
ши‘иты «умеренные» 14, 115, 121, 256, 259
эзотеризм 269, 272
эзотеризм ши‘итский 272
экзегетика 3, 18, 47, 163, 191–193, 195, 215
экзегетика суфийская 136, 150, 198
экзегеты (мусульманские) 15, 22, 44, 102, 116, 189
эсхатология 196, 215
эсхатология исма‘илитов 262

язычество 50, 71, 73, 75, 77, 205
язычники 206, 207, 211, 214, 236
язычники-арабы 29, 50, 65, 66, 75, 205, 212, 289
язычники-многобожники 66

3. УКАЗАТЕЛЬ УПОМЯНУТЫХ СОЧИНЕНИЙ

Абу Лахаб, *сура* 214
Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии (VII – середина X в.). Шиитская историография (С.М. Прозорова) 296
Ара'у-л-'араб фи-л-джахилийа (аш-Шахрастани) 50
«Асл» (Джабира ал-Джу'фи) 116
Асл ат-таухид = ал-Фикх ал-акбар (Абу Ханифы) 225, 238
Аҳбāр аз-замāн (ал-Мас'уди) 56
ал-Ахкам ас-султанийа (ал-Маварди) 255
Ахунвар 213

ал-**Б**акара, *сура* 47, 213
Библия 212
«Блёстки света сердец в собрании тайн влюблённого и Возлюбленного» = Лавами' анвар ал-кулуб фи джам' асрар ал-мухибб ва-л-махбуб
«Божественная комедия» (Данте) 251
Божественное Откровение = ал-Ḳур'āн / Коран 11, 14–16, 51, 52, 58, 59, 165, 211, 249
Божественное Слово = ал-Кур'ан / Коран
«Божественный Закон» = аш-Шари' а, ал-Фуркан, ал-Кур'ан 21, 88, 92, 97, 99, 101, 103, 104, 107, 166, 184, 191, 192, 212, 214, 248, 274

«**В**ерования арабов» = Китаб адйан ал-'араб
«Верования арабов во времена ал-джахилии» = Ара'у-л-'араб фи-л-джахилийа
«Весы (справедливости) в толковании Корана» = ал-Мизан фи тафсир Кур'ан
Ветхий Завет 156, 213
«Воскрешение наук о вере» = Ихйа' 'улум ад-дин

«**Г**енеалогия арабов» (Хишама ал-Калби) 71
«Гром», *сура* 40

Да'а'им ал-ислам (*ал-кади* ан-Ну'мана) 262
Дала'ил ар-рубубиййа ва-асар ас-сан'а 113
Джами' ас-Сахих (ал-Бухари) 219, 220
Джами' ас-Сахих (Муслима) 219
Джами' ал-хитабат (Ибн Нубаты) 287
«Добыча», *сура* 210
«Доказательства Божественного господства и следы попечения» = Дала'ил ар-рубубиййа ва-асар ас-сан'а
«Доказательства Божественного творения и продуманного устроения [мира] и возражение тем, кто признает [его] оставленным на произвол судьбы и отрицает замысел (преднамеренность) [творения]» = Китаб ал-адилла 'ала-л-халк ва-т-тадбир ва-р-радд 'ала-л-ка'илина би-л-ихмал ва-мункири ал-'амд
«Достаточное о знании / основах религии» = ал-Кафи фи 'илм / усул ад-дин

«**C**oncordance» (A.J. Wensinck`a) 221

Евангелие 83, 248, 251
«Евангелие детства Иисуса» 248
Евангелие от Иоанна 248

«**Ж**изнеописание посланника Аллаха» = Сират расул Аллах

«**З**акутанный», *сура* 208
Замм ал-калам ('Абд Аллаха ал-Ансари) 140

«**И**зъяны мистических стоянок» = 'Илал ал-макамат
ал-Иктисад фи-л-и'тикад (ал-Газали) 98

‘Илал ал-макамат (‘Абд Аллаха ал-Ансари) 140
Ислам и арабо-мусульманская культура. Программа учебного курса (С.М. Прозорова) 300
Ислам. Историографические очерки (под редакцией С.М. Прозорова) 296
Ислам как идеологическая система (С.М. Прозорова) 297
Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Т. I (под редакцией С.М. Прозорова) 293
Ислам: религия, общество, государство (под редакцией П.А. Грязневича и С.М. Прозорова) 300
Ислам. Энциклопедический словарь (под редакцией С.М. Прозорова) 295
Исламоведение. Программа для ВУЗов (под редакцией С.М. Прозорова) 299
«Исламская догматика» (С.М. Прозорова) 300
ал-Исра’, *сура* 215
ал-Истибсар (аш-Шайха ат-Туси) 229
«История арабской литературы» (К. Брокельмана) 114
Исторические предания Корана. Слово и образ (М.Б. Пиотровского) 300
Ихйа’ ‘улум ад-дин (ал-Газали) 78, 79, 102

Йа син, *сура* 288
Йусуф, *сура* 214

«**К**адиритский символ веры» 243, 255
Ката’иб а‘лам ал-ахйар (ал-Кафави) 301
Каталог арабских рукописей (ИВР РАН) 113
ал-Кафи фи ‘илм / усул ад-дин (ал-Кулини) 116, 220, 229, 258
Кимийа-йи са‘адат (ал-Газали) 299
Китаб ал-агани (Абу-л-Фараджа ал-Исфахани) 218
Китаб ал-адилла ‘ала-л-халк ва-т-тадбир ва-р-радд ‘ала-л-ка’илина би-л-ихмал ва-мункири ал-‘амд би-ривайат ал-Муфаддал ‘ан ас-Садик 112, 114, 116
Китаб адйан ал-‘араб (Мухаммада ал-Калби) 71
Китаб васийат ал-Муфаддал 114
Китаб ‘илал аш-шара’и‘ (Муфаддала ал-Джу‘фи) 114
Китаб ал-‘илм (ал-Газали) 101
Китаб ал-йаум ва-л-лайла (ал-Муфаддала ал-Джу‘фи) 114
Китаб кава’ид ал-‘ака’ид (ал-Газали) 78, 79
Китаб ал-лума‘ фи-т-тасаввуф (Абу Насра ас-Сарраджа) 141
Китаб ал-махасин (Ахмада ал-Барки) 303
Китаб ал-милал ва-н-нихал (аш-Шахрастани) 50
Китаб ан-навадир 220
Китаб ар-риджал 220
Китаб ас-сират (ал-Муфаддала ал-Джу‘фи) 114
Китаб ас-сунан (Абу Дауда ас-Сиджистани) 219
Китаб ас-сунан (Мухаммада ат-Тирмизи) 219
Китаб ас-сунан (ан-Наса’и) 219
Китаб талхис ал-байан фи зикр фирак ахл ал-адйан (ал-Фахри) 298
Китаб ат-таухид (ал-Кулини) 229
Китаб ат-таухид (ал-Муфаддала ал-Джу‘фи) 114
Китаб ал-умм (аш-Шафи‘и) 227
Китаб фи бад’ ал-халк ва-л-хасс ‘ала-л-и‘тибар (ал-Муфаддала ал-Джу‘фи) 114
Китаб фи-л-макалат (ал-Карабиси) 89
Китаб фи-р-радд ‘ала-л-мубтади‘а (ал-Мухасиби) 90
Китаб фи усул ал-фикх ‘ала мазхаб Аби Ханифа (Абу Йусуфа) 125
Китаб ал-харадж (Абу Йусуфа) 91, 122, 297
Китаб ал-хафт ва-л-азилла (ал-Муфаддала ал-Джу‘фи) 114
Китаб ал-худжжа (ал-Кулини) 229
Классическое исламоведение (Введение в исламоведение). Программа спецкурса лекций для студентов Восточного факультета СПбГУ (С.М. Прозорова) 300

«Книга (глава) о доказательстве [*имамат*а Алидов]» = Китаб ал-худжжа (ал-Кулини)
«Книга о единобожии» = Китаб ат-таухид
«Книга идолов» (Хишама ал-Калби) 71
«Книга о (религиозном) знании» = Китаб ал-‘илм
«Книга о религиях и сектах» = Китаб ал-милал ва-н-нихал
«Книга о харадже» = Китаб ал-харадж
«Книга об основах вероучения» = Китаб кава’ид ал-‘ака’ид
«Комментарии» к Корану (‘Абд Аллаха б. (ал-)‘Аббаса) 12
«Комментарии» к Корану (Джабира б. Йазида ал-Джу‘фи) 116
Коран = ал-Кур’ан
Коран и его мир (Е.А. Резваана) 297
Коранические сказания (М.Б. Пиотровского) 300
«Корова», *сура* = ал-Бакара
«Корпус юрис» (Зайда б. ‘Али) 256
«Краткое разъяснение к перечню последователей разных вер» = Китаб талхис ал-байан фи зикр фирак ахл ал-адйан
ал-Кур’ан 3, 7–12, 14–18, 20–22, 24, 25–29, 31, 32, 34–36, 45–47, 52, 57, 59, 61, 64, 66, 71, 79, 83, 84, 87, 89, 90, 93, 94, 96, 97, 101, 107, 113, 116, 120, 129–131, 134, 136, 138, 150, 156, 161, 163, 184, 185, 187–189, 193, 194, 197, 198, 200, 206–216, 219, 222, 223, 225, 227–230, 234, 236, 240, 242, 243, 245, 247–252, 276, 280, 286, 287, 289, 294, 296, 298, 300
Кут ал-кулуб (Абу Талиба ал-Макки) 102
«Кушайриево послание о мистицизме», или «о суфийской науке» = ар-Рисала ал-кушайрийа фи ‘илм ат-тасаввуф

Лавами‘ анвар ал-кулӯб фи джам‘ асрар ал-мухибб ва-л-махбуб (‘Азизи Шайзалы) 137, 138, 143, 299

Маджму‘ ат-тарбийа (Мухаммада б. Тахира ал-Хариси) 115
Макалат ал-исламийин (ал-Аш‘ари) 254
Макалат ан-нас (ал-Муфаддала ал-Джу‘фи) 115
Ман ла йахдуруху ал-факих (Ибн Бабуйи ас-Садука) 229
Маназил ас-са’ирин (‘Абд Аллаха ал-Ансари) 142
Ма‘рифат ар-риджал 220
«Мекканские откровения» = ал-Футухат ал-маккийа
ал-Мизан фи тафсир ал-Кур’ан (ат-Табатаба’и) 10, 298
ал-Милал ва-н-нихал (аш-Шахрастани) 254
ал-Му‘аллака, *касида* Зухайра ал-Музани 69
ал-Муватта’ (Малика б. Анаса) 220, 227
ал-Мудаввана 227
ал-Мудаввана ал-кубра 227
Му‘джам аш-шуйух (ал-Андарасбани) 122, 127, 299
ал-Мусаннаф (Ибн Аби Шайбы) 23
ал-Муснад (Абу Дауда ат-Тайалиси) 219
ал-Муснад (Ахмада б. Ханбала) 219
ал-Муснад (аш-Шафи‘и) 227

«**Н**ащения Дьявола» = Талбис Иблис
Нахдж ал-балага 23
«Неверные», *сура* 214
Нур ал-Кур’ан фи тафсир ал-Кур’ан 47
Нух («Ной»), *сура* 64

«**О**провержение вводящих недопустимые новшества» = Китаб фи-р-радд ‘ала-л-мубтади‘а
«Опровержение му‘тазилитов» (ал-Мухасиби) 90
«Основа», или « Сущность единобожия» = Асл ат-таухид
«Основы вероучения» = Китаб кава’ид ал-‘ака’ид
«Откровение» (записанное ‘Абд Аллахом б. Мас‘удом со слов Мухаммада) 12

«Отче наш» 214
«Очищение», *сура* 214

«**П**ища сердец» = Кут ал-кулуб
«Повествование со слов», или «Изречения Джа‘фара б. Мухаммада ас-Садика и его сподвижников» = Ривайа ‘ан Джа‘фар б. Мухаммад ас-Садик ва-асхабихи
«Подаяние», *сура* 214
«Подражание» Корану (Абу-л-‘Ала’ ал-Ма‘арри) 216
«Подражания Корану» (А.С. Пушкина) 216
«Поношение ал-калама» = Замм ал-калам
«Послание» = ар-Рисала (‘Азизи Шайзалы; аш-Шафи‘и)
«Послание жителям Иерусалима об основах вероучения» = ар-Рисала ила ахл ал-кудс фи кава‘ид ал-‘ака’ид
«Послания мудрости» = Раса’ил ал-хикма
«Привалы путников» = Маназил ас-са’ирин
«Проблески в [познании] мистицизма» = Китаб ал-лума‘ фи-т-тасаввуф
Псалмы 83
«Путешествие праведного Ваеза» 251

«**Р**азряды», или «Поколения суфиев» = Табакат ас-суфийа (ас-Сулами)
Райхан ал-хака’ик ва-буст ан ад-дака’ик (ад-Дарбанди) 298, 301
Раса’ил ал-хикма 298
«Редкие хадисы» = Китаб ан-навадир
«Религиозные толки людей» = Макалат ан-нас
«Республика» (Платона) 273
Ривайа ‘ан Джа‘фар б. Мухаммад ас-Садик ва-асхабихи 113
Ривайат ал-арузз ва-ма фи-хи мин ал-фадл (ал-Муфаддала ал-Джу‘фи) 114
ар-Рисала фи ‘илм ал-усул (аш-Шафи‘и) 194, 223, 227
ар-Рисала (‘Азизи Шайзалы) 150
ар-Рисала ила ахл ал-кудс фи кава‘ид ал-‘ака’ид (ал-Газали) 98, 112
ар-Рисала ал-кудсийа = ар-Рисала ила ахл ал-кудс фи кава‘ид ал-‘ака’ид
ар-Рисала ал-кушайрийа фи ‘илм ат-тасаввуф (Абу-л-Касима ал-Кушайри)

ас-**С**аб‘ийат, *касида* Зухайра ал-Музани 69
Салват ал-‘ушшак ва-раудат ал-муштак (‘Азизи Шайзалы) 143
аç-Çаҳīҳ (Муслима) 33
«Сведения о передатчиках преданий» = Китаб ар-риджал; Ма‘рифат ар-риджал
«Свет Корана в толковании Корана» = Нур ал-Кур’ан фи тафсир ал-Кур’ан
«Свет Священного Корана: разъяснения и толкования» 46, 47
(«Священное») Писание 13, 14, 17, 24, 83, 84, 90, 94, 136, 150, 167, 184, 185, 187, 189, 197, 198, 200, 212, 216, 247, 248, 269, 289
Священное Писание мусульман = ал-Кур’ан / Коран
«Священное писание» (Финикийское) 203
Священные книги (манихеев) 269
«Сгусток», *сура* 209
«Семейство ‘Имрана», *сура* 16, 22
Сира / Сират расул Аллах (Ибн Хишама) 208, 297
«Слон», *сура* 61, 214
«Сокровенные истины толкования [Корана]» = Хака’ик ат-тафсир
ас-Сунан (Абу Дауда ас-Сиджистани) 33
ас-Сунан (ат-Тирмизи) 33
Суфизм (А.А. Хисматулина) 300
Суфийская ритуальная практика (А.А. Хисматулина) 297

Табакат (Ибн Са‘да) 218
Табакат ас-суфийа (‘Абд Аллаха ал-Ансари) 140
Табакат ас-суфийа (ас-Сулами) 140, 150
Талбис Иблис (Ибн ал-Джаузи) 301
Та’рих Багдад (ал-Хатиба ал-Багдади) 218

Тафсир… би-лисан ахл ал-хака’ик (ас-Сулами) 150
Тафсир ал-Кур’ан (Муджахида б. Джабра ал-Макки) 12
ат-Тахзиб (аш-Шайха ат-Туси) 229
«Толкование Корана» = Тафсир ал-Кур’ан
«Толкование [Корана]… языком людей сокровенных истин») = Тафсир… би-лисан ахл ал-хака’ик
Тора 83, 212

«**У**казатель» / «Список» = ал-Фихрист
«Умеренность в вере» = ал-Иктисад фи-л-и‘тикад
«‘Усманов Коран» 213
Усул ад-дин (ал-Багдади) 244, 255
«Утешение страстно влюбленных [в Бога] и сад томящегося по любви к Нему]» = Салват ал-‘ушшак ва-раудат ал-муштак

ал-**Ф**арк байна-л-фирак (ал-Багдади) 254
Фатиха, *сура* = ал-Хамд, *сура*
ал-Фиḳх ал-акбар (Абу Ханифы) 225, 238
ал-Фисал фи-л-милал ва-л-ахва’ ва-н-нихал (Ибн Хазма) 254
ал-Фихрист 220
ал-Фуркан = ал-Кур’ан / Коран
Фусус ал-хикам (Ибн ал-‘Араби) 301
ал-Футухат ал-маккийа (Ибн ал-‘Араби) 296, 301

Хака’ик ат-тафсир (ас-Сулами) 150
ал-Хамд, *сура* 26, 28, 214, 288
ал-Хаулиййāт, *касида* Зухайра
«Хвала», *сура* = ал-Хамд
«Хранимая скрижаль» 212
Хрестоматия по исламу (под редакцией С.М. Прозорова) 301, 303
«Хулители», *сура* 214

«**Э**ликсир счастья» = Кимийа-йи са‘адат
Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака’ик» (А.К. Аликберова) 298

«**Я**сный путь красноречия» = Нахдж ал-балага

4. УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ И ТОПОНИМИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

Аббасидский халифат 255
Абу Кубайс, гора 63
Азербайджан 54, 113, 259, 293
ал-Азхар 6
Айнам, гора в ал-Йамане 56
Алал (или Илал), гора = ар-Рахма 74
Аламут 260
Александрия 270
Алеппо = Халаб
Алжир 227
Америка 134
ал-‘Аммарийа, *мадраса* 126
Амстердам 293
ал-Анбар 128
Андалусия 202, 227
Анкара 294
Арабский халифат 122
Аравийский п-ов 69
Аравия 50, 65, 71, 204–206, 217, 247, 300
‘Арафат, гора 51, 75, 76, 211
‘Арафат, долина 74, 235
Армения 301
Арраджан 155
Афганистан 203, 291
Африка 201
Ашхабад 134

Баб абраз, кладбище в Багдаде 137
Баб ал-аздж, квартал в Багдаде 137
Багдад 12, 90, 105, 110, 121–126, 129, 137, 140, 151–155, 157, 169, 202, 227, 228, 266, 269, 272, 275, 279, 281, 282
Бадахшан 113
Бадр 58, 66, 210
Байрут 203
Байт ал-Харам = ал-Ка‘ба
Бакка = Макка / Мекка 51
Баку 293
ал-Балка’ 52
Балканы 226
Балх 54, 55, 148–150, 246
ал-Басра 74, 89, 90, 102, 122, 186, 225, 228, 262, 263, 266, 272, 279
ал-Бахрайн 227, 260
Башкортостан 134, 186, 294
Берлин 293
Берн 293
Ближний Восток 134
Блюмингтон 294
Бохум 293
Бухара 293

Вавилония 246
Вагат 54
ал-Вади ал-Мукаддас 62
Васит 122, 246
Верхний Египет 227
Византия 206
Восток (древний) 148
Восток (мусульманский) 5, 121, 173, 212, 290
Восточная Африка 263

ал-**Г**амбра 202
Герат = Харат
Германия 293
Гилан 137
«Гора Милосердия» = ар-Рахма
Гумдан, храм в ал-Йамане 55, 56
Гундишапур 270

Дагестан 79, 137
Дамаск 154
Диджла / Тигр, река 263
Динавар 155
«Долина Хинномская» 251
Древний Храм = ал-Ка‘ба 51
Думат ал-Джандал 59

Европа 78, 134, 201, 202, 216, 217, 220
Египет 153, 248, 271, 278, 285–287

Замзам, источник 52, 62, 208, 235
Западная Африка 227
Зирихгеран (в Дагестане) 137
Зу Кара 70

Иерусалим 70, 112, 211, 251
Индия 54, 78, 260
Индонезия 201, 226, 228
Иордания 228
ал-‘Ирак / Ирак 12, 62, 90, 93, 122, 128, 137, 148, 149, 222, 223, 228, 229, 257, 259, 260, 262–264, 285
Ирам Шаддада 13
Иран 10, 71, 128, 148, 204, 228, 230, 257, 260, 262, 263, 271, 284–286, 298
Исламская Республика Иран 11, 298
Испания 248
Исфахан 54, 285

Йамама 73
ал-Йаман 55, 56, 59, 61, 62, 66, 73, 78, 206, 208, 228, 256, 260
Йасриб 4, 205, 206, 209, 210

ал-**К**а‘ба 16, 51–53, 59, 61–64, 66, 74, 161, 169, 206, 208, 210, 211, 236, 248, 289
Кабул 128
Кавказ 298
Кавусан, храм в г. Фаргана 56
Казань 3, 113, 216, 293
Казвин 285
ал-Кала‘а (близ Хулвана, в ал-‘Ираке) 62
Карбала 231, 233
ал-Каусар (райский источник, река) 85, 161
ал-Кахира / Каир 227, 285
Китай 54, 226
Ковали (сел. под Казанью) 113
Коканд 293
Краснодарский край 293
Крым 226
Кувайт / Кувейт 5, 227
Кумм 221
ал-Куфа 12, 71, 122–126, 130, 132, 186, 220, 222, 225, 255, 256, 258, 262, 285

Латвия 293
Ленинград 291
Ливан 228, 260
Ливия 227, 252
Луганск 293

Мавараннахр 243, 246, 301
ал-Магриб 227, 253
ал-Мада’ин 262
Мадинат ан-наби = ал-Мадина
ал-Мадина (бывш. Йасриб) 22, 96, 115, 117, 124, 130, 152, 153, 169, 186, 211, 226, 227, 278
Макка / Мекка 22, 51, 52, 61–63, 66, 74–76, 122–124, 130, 150, 152–155, 160, 200, 204–208, 209–211, 227, 232, 234, 235, 260, 284, 286, 290
Малайзия 229
Марв / Мерв 148, 150, 151
ал-Марва, холм 52, 59, 74, 235
Марокко 227
Махачкала 293
Машхад / Мешхед 285
Месопотамия 73
Мина, долина 76, 235, 288
Миср 89, 151
Москва 79, 292, 293, 303
Муздалиф, долина 76
ал-Мултазам 63
Мултан, храм в Индии 54, 55
Мэриленд 294

Наджран 66, 77, 227
Найин 285
ан-Наубихар, буддийский монастырь, храм идолов (в Балхе) 55
Нидерланды 293
Нижний Ирак 259, 262
Ниса (Хурасан) 128
Нишапур 141, 149, 151, 153–155, 157, 281
«Новый Вихар» = ан-Наубихар
Нукум, гора в ал-Йамане 56

«**О**битаемый» / «Обетованный», или «Посещаемый Храм» (небесный прообраз ал-Ка‘бы) 16, 24, 51, 52, 211
Османская империя 226
Осрушан 54

Пакистан 228, 288
Палестина 227
Памир 113
Париж 294
Персия 78
Петербург 291
Поволжье 113, 134, 201, 226

Райй / Рей 127, 147, 152, 153
Ракка 127, 227
ар-Рахма, гора 51, 74
Рига 295
ар-Рийад / ал-Рийад 186
Российская империя 113, 134, 291, 293, 295, 298
Российская Федерация = Россия
Россия 3–5, 9, 11, 49, 133, 134, 185–190, 201, 204, 216, 217, 220, 289–291, 293–295, 298, 302
ар-Рум 54

Сабир, гора 75
Садусан, храм огня в Индии 55
«сады ‘Адана» (рай) 251
Самарканд 155, 293
Сан‘а (ал-Йаман) 55, 61, 263
Санкт-Петербург 46, 49, 113, 121, 295, 305
Сарандиб = Цейлон 51
Саудовская Аравия 5, 186, 229
ас-Сафа, холм 52, 59, 60, 74, 235
«Священная долина» = ал-Вади ал-Мукаддас
«Священный Храм» = Байт ал-Харам 52, 53
Северная Африка 227, 248, 256, 263
Северный Кавказ 134, 186, 226, 294, 298, 299
Синай, гора 167
Синд, река 55
ас-Синд 55, 265
Сирийская пустыня 153
Сирия 12, 52, 73, 145, 150, 151, 207, 215, 222, 228, 248, 271, 277, 285, 286
Систан 262
Советский союз 302
Средний Восток 134
Средний Ирак 263
Средняя Азия 134, 186, 259, 285, 294
СССР 290
Стамбул 284
Судан 227, 253
Суматра 228
Сус 153
США 294, 303

Табаристан 113, 137, 186, 256, 262
Таджикистан 233
ат-Та’иф 59, 66, 209
Татарстан 186, 294
Ташауз 134
Ташкент 291, 293, 301, 303
Тверь 293
Тир 155
Тирмиз / Термез 128
ат-Тих = Сирийская пустыня
Токио 294
Тунис 227
Туркменистан 276
Турция 78, 226, 293
Тус 155

Узбекистан 293
‘Указ 66
Украина 293
‘Уман / Оман 262, 263
Умаййадская мечеть (в Дамаске) 285
Уфа 134, 293

Фаргана / Фергана, город 56
Фарс 128, 155
Фатимидский халифат 260
Франция 294
Фустат 89, 96, 285, 286

Хадрамаут 263
Хайбар 207, 211
Халаб 186, 286
Халифат 112, 116, 125, 252, 254, 297
Халле-Виттенберг 293
Хамадан 125
Харат / Герат 140, 148, 186
Харкуш 157
Хеврон 287
ал-Хиджаз 42, 223, 228
Химйаритское царство 61
ал-Хира 73, 78
«Храм огня на возвышенностях Китая» 54

«Храм парсов» (в Исфахане) 54
«Храм Сатурна» (Зухала) 53, 207
ал-Худайбийа 211
Хузистан 262
Хулван 62
Хумм 22
Хунайн 211
Хурасан / Хорасан 127, 128, 148, 149, 171, 229, 243, 272, 273, 288

Цейлон 51
Центральная / Средняя Азия 134, 226, 270, 294
Центральная Аравия 206
Центральная Африка 201

Чинван, мост (в зороастризме) 250

аш-**Ш**ам / Сирия 12, 52, 127
аш-Шарки (Восточный район Багдада) 123
Шахская мечеть (в Исфахане) 285
Шаш 56
Швейцария 293

Эфиопия 66, 73

Южная Аравия 73, 77, 227, 228, 263

Ява 228
Япония 294

5. УКАЗАТЕЛЬ НАЗВАНИЙ НАРОДОВ, ПЛЕМЁН, ЭТНИЧЕСКИХ ГРУПП

‘**а**ди/тайи’, ‘адиты (племя, древний народ) 13, 78
‘аднаниты 75
‘айлан, племя
амаликиты 62
арабы 18, 29, 34, 50–53, 56–61, 63–65, 69–73, 75–77, 84, 88, 137, 201, 202, 205, 209, 210, 211, 248, 262, 270, 284, 285, 289, 298
ассирийцы 251
ауд / мазхидж, племя 62, 77
ауситы 59

белуджи 296

византийцы 51

гассаниты 59
бану ганм 76
гатафан, род 69
греки 13, 250, 251
гунно-савиры 298

джурхумиты 59, 62, 208

зинджи 262
зу-л-кула‘а 59
зубйан, род 69

индийцы 50, 51, 53, 55
иранцы 298

кайс/‘айлан, племя 73
бану кайс б. са‘лаба 72
калбиты 59, 77
бану кахтан 58
бану кинана 59, 60
кисты 296
куда‘а, племя 68
курайшиты 52, 53, 59, 66, 72, 74–76, 84, 207, 208, 227

мазхиджиты 59
бану милкан 60
музайна, племя 69

бану надир (иудейское племя) 210
ногайцы 294
нумайр, племя 71

огузы-туркмены 276

персы 51, 202, 262, 270

русы 298

сакиф, племя / сакифиты 59, 66
бану сулайм 59

тайй, племя 75
бану тайм аллах б. са‘лаба 128
бану тамим 71, 77
тюрки-кочевники 226
тюрки-уйгуры 226

‘**у**зра, племя 58
уйгуры 226

хазары 300
хазраджиты 59
хамданиты 59
ханифиты 258
бану ал-харис б. ка‘б 75
хас‘ам, племя 75
хашимиты (род Хашима) 64, 209, 252, 255
химйариты 59, 65
хиндиф, племя 65
хуза‘иты 53, 62, 75, 76
хузайлиты 59

шаддад 13

эфиопы 61

6. УКАЗАТЕЛЬ ИМЁН ОТНОСИТЕЛЬНЫХ (*АНСА̄Б)*

Ал-**А**биварди 151, 159
ал-‘Абси 151
ал-Абхари 154
ал-‘Адави 74
ал-‘Адавийа 149, 151, 157, 271, 281
ал-Адами 153
ал-‘Адвани 67
ал-Азди 149
Амули 257
ал-‘Анази 154
ал-Андарасбани 121, 122, 125, 127, 299
ал-Ансари 12, 122, 140
ал-Антаки 151, 152
ал-А‘раби 154
ал-Арраджани 155
ал-Асади 70
ал-Асари 173
ал-‘Аскари 121
ал-Астарабади 230
ал-Ауди 77
ал-Аш‘ари 110, 111, 141, 217, 242, 254, 265

ал-**Б**агави 152
ал-Багдади 90, 137, 139, 145, 146, 152–156, 160, 217, 218, 244, 254, 255, 272, 273
ал-Бадавийа 182
ал-Байдави 151, 163, 243
ал-Байхаки 154
ал-Бакиллани 243
ал-Балхи 140, 145, 148, 149–153, 266, 275
ал-Барки 301
ал-Бармаки 127, 171, 180
ал-Бармакийа 181
ал-Басри 91, 93, 145, 153–155, 271
ал-Бируни 54, 71, 73
ал-Бистами 139, 151, 273, 275
Бихбихани 230
ал-Бухари 89, 169, 219, 220, 239, 278
ал-Бушанджи 151, 155, 157, 159

ал-**В**асити 150, 151, 153

ал-**Г**азали 78, 90, 98, 102, 111, 270, 272, 273, 275, 278, 297
ал-Газнави 242
ал-Гатафани 89
ал-Гилани 137, 299

ад-**Д**абби 155
ад-Дамагани 137, 139, 146, 156, 157, 160
ад-Данданкани 157
ад-Дарани 145, 151
ад-Дарбанди 298, 301
ад-Дарими 246
ал-Джавариби 266
ал-Джанаби 79
ал-Джаузи 301
ал-Джилани = ал-Гилани
ал-Джили = ал-Гилани
ал-Джувайни 244
ал-Джузджани / ал-Джурджани 148, 152, 245
ал-Джурайри 153
ал-Джу‘фи 112, 114–116, 119, 220
ал-Джухани 93
ад-Димашки 93, 147, 151, 153, 265
ад-Динавари 151, 154, 155
ад-Ду’али 74

аз-**З**аджжаджи 154
аз-Заузани 155
аз-За‘фарани 90
аз-Захири 89, 114, 115, 227
аз-Зубйани 69

ал-**И**джи 243
ал-‘Иджли 176
ал-‘Ийади 66
ал-‘Ираки 151
ал-Искафи 176
ал-Исфахани 68, 89, 152, 218

ал-**Й**али 68

ал-**К**айрувани 155
ал-Калби 52, 59, 66, 68, 71–74, 76, 77
ал-Карабиси 89, 90
ал-Карарири 152
ал-Кархи 151
ал-Каттани 154
ал-Кауси 154
ал-Кафави 301
ал-Кинани 68, 76
ал-Кинди 68
ал-Кирмани 152, 261
ал-Кирмисини 154
ал-Кулини 116, 220, 229, 258
ал-Кураши 154, 156
ал-Куфи 12, 91, 112, 114, 122
ал-Кушайри 138, 141, 156

ал-**Л**ахики 177

ал-**М**а‘арри 215
ал-Маварди 255
ал-Магриби 152, 154, 155
ал-Маданийа 171, 177
ал-Мазйадийа 178
ал-Макдиси 153
ал-Макки 12, 102, 152, 154, 156
ал-Маликийа 181
ал-Марвази 89, 138, 149–152, 154, 157, 159
ал-Мас‘уди 53, 54, 56, 62, 63, 68
ал-Матуриди 243
ал-Маусили 171, 175
ал-Минкари 68
ал-Мисри 139, 140, 150, 151, 153, 154, 172, 275
ал-Мисрийа 178, 179
ал-Музани 69
ал-Мутавва‘и 157, 161
ал-Мутаманни 70
ал-Мухасиби 89, 90, 140, 151, 269, 274

ан-**Н**аджаши 114
ан-Найсабури 149–157
ан-Насави 154
ан-Наса’и 219
ан-Насафи 261
ан-Насрабади 155
ан-Натифи 174
ан-Нахаванди 152, 171, 174
ан-Наха‘и 171, 179
ан-Нахраджури 154
ан-Нахшаби 152
ан-Нури 152, 154

ар-**Р**аванди 105, 241
ар-Рази 149–155, 240, 243, 278
ар-Ракки 151, 154
ар-Рашини 155
ар-Рузбари 148, 153, 155
ар-Руми 283

ас-**С**адуси 12
ас-Сайййари 154
ас-Сайрафи 155
ас-Сакати 151
ас-Сакафи 153
ас-Самарканди 152
ас-Самири 153
ас-Саури 238
ас-Сахили (Хабаши) 183
ас-Сиджзи 153
ас-Сиджистани 33, 220
ас-Субайхи 153
ас-Судди 12
ас-Сулами 140, 145, 150, 155, 156
ас-Суси 155

ат-**Т**абари 137, 151, 227
ат-Табарси 257
ат-Табатаба’и 10, 298
ат-Та’и 78, 154
ат-Тайалиси 219
ат-Тайми 69
ат-Тамастани 155
ат-Тамими 68, 71, 138, 149
ат-Тахирийа 178
ат-Тинати 154
ат-Тирмизи 145, 148, 152, 153, 219, 277
ат-Туругбази 155
ат-Туси 78, 152, 229, 230, 257
ат-Тустари 102, 150, 152, 154

ал-**У**рмави (?)154
ал-Усрушти 153

ал-**Ф**ак‘аси 70
ал-Фаргани 151

ал-Фариси 154, 155
ал-Фахри 298

ал-**Х**амдани 56
ал-Харави 140, 174, 186
ал-Харакани 140
ал-Хариси 115, 156
ал-Харкуши 157, 159
ал-Х^{в}аризми 121
ал-Хилли 257
ал-Хири 149, 152, 154
ал-Худжвири 277
ал-Хулди 154
ал-Хурасани 123, 153
ал-Хуррами 259
ал-Хусри 145, 155

аш-**Ш**а‘би 12
аш-Шайбани 122, 125–127, 129, 132, 233
аш-Шалмагани 246
аш-Шами 137, 152, 154, 155
аш-Ша‘рани 155
аш-Шафи‘и 89, 90, 96, 100, 124, 194, 223, 227, 228, 287
аш-Шахрастани 50, 53, 61, 62, 71, 73, 75–77, 243, 254
аш-Шибли 145, 153, 171, 184
аш-Шибхи 155
аш-Ширази 137, 155

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ИЭС — Ислам. Энциклопедический словарь. М., Наука, ГРВЛ, 1991. — 315 с.

КАР — Арабские рукописи Института востоковедения АН СССР. Краткий каталог. Под редакцией А.Б.Халидова. Часть 1-2. Москва, 1986.

ППВ — Письменные памятники Востока. Москва.

EI, NÉ — Encyclopédie de Í'Islām. Nouvelle éd. Leiden–London.

EI^2 — The Encyclopaedia of Islam. New ed. Leiden–London.

GAL — *Brockelmann C*. Geschichte der arabischen Litteratur. Bd. 1–2. Weimar-Berlin, 1898–1902; SBd 1–3. Leiden, 1937–1942.

GAS — Geschichte des arabischen Schrifttums von Fuat Sezgin. Bd. I. Qur'anwissenschaften. Hadīṯ. Geschichte. Fiqh. Dogmatik. Mystik bis ca. 430 H. Leiden, 1967.

GAS, II. — Geschichte des arabischen Schrifttums. Bd. II. Poesie bis ca. 430 H. Von *Fuat Sezgin*. Leiden, 1975.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

Рукописи (араб.)

Абу-л-Карам ʻАбд ас-Салам б. Мухаммад ал-Хʷаризми ал-Андарасбани. Муʻджам аш-шуйух / КАР, I, шифр С 2387/№ 9454 (192 лл).

Ал-Кади ал-Имам Абу-л-Маʻали ʻАзизи б. ʻАбд ал-Малик б. Мансур ал-Джили (ал-Гилани) ал-маʻруф би-Шайзала. Лавамиʻ анвар ал-кулуб фи джамʻ ассрар ал-мухибб ва-л-махбуб / Отдел Востока Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург, Россия), шифр ТП – 313 (2b – 206a).

Ал-Муфаддал ал-Джуʻфи. Китаб ал-адилла ʻала-л-халк ва-т-тадбир ва-р-радд ʻала-л-каʼилина би-л-ихмал ва-мункири ал-ʻамд би-ривайат *ал-Муфаддал* ʻан ас-Садик / КАР, I, шифр В 2763/№ 2231 (1b – 85a).

Издания и переводы

Ал-ʻАббади. Табакат. — Китаб табакат ал-фукаха’ аш-шафиʻийа. Таʼлиф *Аби ʻАсим Мухаммад б. Ахмад ал-ʻАббади.* Leiden, 1964.

Бируни. Индия, II. — *Абу Рейхан Бируни (973–1058)*. Избранные произведения. Т. II. Индия. Издательство Академии наук Узбекской ССР. Таш., 1963.

Бируни. Памятники, I. — *Абу Рейхан Бируни (973–1058)*. Избранные произведения. Т. I. Памятники минувших поколений. Издательство Академии наук Узбекской ССР. Таш., 1957.

Ал-Джахиз. Ал-Байан, I. — *Абу ʻУсман ʻАмр б. Бахр ал-Джахиз*. Китаб албайан ва-т-тибйан. Ат-Табʻа ал-ула. Ал-Джуз’ 1–2. Байрут, 1968.

Зирикли. Аʻлам. — *Хайр ад-дин аз-Зирикли*. Ал-Аʻлам. Камус тараджим лиашхар ар-риджал ва-н-ниса’ мин ал-ʻараб ва-л-мустаʻрибин фи-л-джахилийа ва-л-ислам ва-л-ʻаср ал-хадир. Ал-Джуз’ I–V. Миср, 1345/1927.

Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист. — Китаб ал-фихрист ли-*н-Надим*. Тихран, 1971.

Ал-Исфахани. Ал-Агани. — *Абу-л-Фарадж ал-Исфахани*. Китаб ал-агани. АтТабʻа ас-санийа. Ал-Джуз’ 1–24. Байрут, Дар ал-фикр, б.г. (изд. Самир Джабир).

Йакут. Муʻджам. — Yacut’s geographisches Wörterbuch, aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford… Hrsg. von F. Wüstenfeld. Bd. 1–6. Lpz., 1866–1873.

Ал-Калби. Идолы. — *Хишам ибн Мухаммад ал-Калби*. Книга об идолах (Китаб ал-аснам). Пер. с араб., предисл. и примеч. Вл.В. Полосина. М., 1984.

Ал-Мас'уди. Мурудж. — *Maçudi.* Les Prairies d'or. Texte et traduction par C.Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. T. 1–9. P., 1861–1877 (Collection d'ouvrages orientaux publiée par la Société asiatique).

Ан-Наджаши. Ар-Риджал. — Китаб ар-риджал ли-*Аби-л-'Аббас Ахмад б. 'Али ан-Наджаши*. [Б.м., б.г.].

Хрестоматия. — Хрестоматия по исламу. Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М., 1994.

аш-Шахрастани. Книга о религиях. — *Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Часть 1. Ислам. Пер. с араб., введ. и комментарий С.М. Прозорова. М., 1984.

Литература

Бертельс. Суфизм. — *Е.Э. Бертельс.* Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. I. Общие работы; II. Суфийская терминология; III. Работы, посвящённые отдельным суфийским авторам. М.

Кныш. Мистицизм. — *А.Д. Кныш.* Мусульманский мистицизм. Краткая история. Пер. с англ., указ. М.Г. Романова. М.–СПб., 2004.

Прозоров. Ислам. — *С.М. Прозоров*. Ислам как идеологическая система. М., 2004.

The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law. Edited by Farhad Daftary and Gurdofarid Miskinzoda. London. 2014.

SUMMARY

Introduction

The second volume of the research (which is presented to the reader) entitled "*Islam as an ideological system*" discusses aspects of Islam on the three main areas of the topic, which are covered by three of four chapters of the book and which were not included in the first volume (published in 2004): 1. The Qur'an and Muslim Exegetics; 2. Sufism as a form of interpretation and existence of Islam; 3. Academic Islamic Studies and Islamic Education in Russia. The important difference of the development of these aspects of Islam is reliance on original Arabic sources base, including manuscripts.

The book includes my supplemented and adapted to the genre of a monographic publication articles, translations from the Arabic language, educational courses programs and textbooks, presentations at international conferences, prepared and mainly published in the last ten years in professional journals, collections of academic papers, proceedings of international conferences. Collected together and thematically grouped in chapters, I hope, they will give the interested reader a more complete and detailed understanding of Islam as an ideological system and its specifics.

As an additional foreword to my papers on Islamic Studies, presented in this book, there is the text of my short speech at the plenary session of the 2nd International Scientific Forum "Islam in a Multicultural World", held in Kazan on 29-31 October 2012. In this speech ("Diversity of Islam as a historical basis for religious tolerance in modern multicultural society"), on the one hand I have reflected my citizenship position of a scholar of Islam against Islam, and on the other — the real situation around Islam and confrontational tendencies, dangerous for the Russian society.

Consequences of the spread of scientific knowledge about Islam in Russian society should be awareness of the variety of forms of Islam as a historical phenomenon, recognition of their equality and equivalence within the Muslim community. The recognition of equality of different forms of Islam within the Muslim community stipulates recognition of equality of forms of existence of other religions and religious beliefs,

which, in its turn, should be the basis of religious tolerance in a human community.

To bring together the efforts of Muslim scholars and secular researches on Islamic Studies in the dissemination of scientific knowledge about Islam I consider it expedient to create a kind of an "Advisory Board" of representatives of the academic Islamic Studies and Islamic religious and educational centers of Russia, which could become a kind of "filter" for the distribution of crude, raw and apologetic literature on Islam. Creation of such a Board would not only prove the intention of both parties to work together, but also make a real step to unite their determinations (energies, industries).

Chapter I.
The Qur'an and its Interpretation.

§ 1. Methodological Approaches to the Translation of the Qur'an into Russian.

In this paragraph in a succinct form considered fundamentally different in the domestic Islamic Studies views on the possibility of an adequate translation of the Qur'an into Russian.

Practice of translating the Qur'an on the basis of Muslim exegetical traditions with their bias and tendentiousness reflects its understanding of a certain historical period in a certain cultural and linguistic environment.

Substitution of the text translation of the Holy Scripture of Muslims by transfer of it "senses", with its extended interpretation, inevitably relies on the subjective perception of its content.

Erasing the boundaries between the sacred text and its conscious (deliberate) interpretation leads to the idealization of Islam, to promotion of the idea of his superiority as the most perfect and universal religion, what is obviously contradicts the interests of Russian society on the whole.

The contextual-historical approach to the translation of the Qur'an using the vocabulary of pre-Islamic and early Islamic Arabic poetry, will allow to provide the Russian readers with unbiased information about Islam and its original spiritual values seems to be the most objective.

§ 2. *Al-'Allāma al-Sayyid* Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabāṭabā'ī (d. 1402/1981). "The Balance [of equity] in the Commentary of the Qur'an" (Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān). Annotated Translation from Arabic.

This is the annotated translation of the 'Foreword' and the commentary to the first *sura* of the Qur'an by Muhammad al-Tabataba'i, one of the

most authoritative Shi'i scholars of the 20th century Iran. It is the first attempt to provide Russian speaking readers with the commentary of the Holy Book of Islam, composed by a Shi'i scholar in the history of Islamic Studies in Russia. Written in Arabic and translated into Persian, this tremendous work of 20 volumes have been published repeatedly.

Having used different materials and principles of argumentation, the author subdivided his "Commentary" to the Qur'an into several groups. Among others, he specially emphasizes the Qur'anic (*qur'ani*) interpretation. Based on what can be found in the Qur'an itself (according to the principle "the Qur'an is interpreting by the Qur'an"), this kind of commentary is called "Elucidation" (*al-bayan*). Then, he uses interpretations, based on the oral transmission (*riwa'i*), or Tradition; on scholarly ('*ilmi*), philosophical (*falsafi*) or ethical (*akhlaqi*) argumentation; on historical data (*ta'rikhi*) or on combinations of these kinds of interpretation, such as religious-and-historical, religious-and-philosophical, religious-and-ethical, ethical-and-social (*akhlaqi ijtima'i*). The author comments every single piece of the Qur'anic text with different combinations of the above-mentioned kinds of interpretation. However, the Qur'anic interpretation, which Muhammad al-Tabataba'i always starts with, predominates throughout the entire work. This is the methodological approach of the scholar, who adhered to the principle of the self-sufficiency of the Qur'an. Although he recognizes other kinds of interpretations as possible, he considers them only as secondary, as they are insufficient for attaining absolute and profound understanding of God's Revelation. Partially because of this attitude of Muhammad al-Tabataba'i, the Qur'anic interpretation was chosen for translation.

§ 3. Academic Islamic Studies or Apologia of Islam? (a few words on the publication of annotated translation of the Qur'an into Russian).

Review on the first two volumes (of a planned multivolume edition) of annotated translation of the Qur'an into Russian "Light of the Holy Qur'an" (St. Petersburg: Islamic Culture Research Foundation, 2008).

Ideological position of the author of the comments is idealization of Islam as a universal religion and promotion of its values. And in this respect the presented publication can not be regarded as intended for "specialists of Islamic Studies and for use in training courses in religious and secular institutions", as stated pretentiously in the summary to both volumes.

The review shows that preparatory team, which edited these publications, was completely unfamiliar with the translation traditions of the Russian school of scientific Islamic Studies: distorted transmission of Arabic

names of historical figures, ignored transliteration system and adopted in Russian scientific journals norms of reference material registration.

The review also noted the irresponsible position of the management of "Petersburg Oriental Studies Publishers", guided solely by material incentives. The publication of any apologetic literature in Russia potentially implies a charge of confrontation and leads to the formation of negative perception by followers of the other religions.

Chapter II.
Beliefs, Doctrine, Law

§ 1. "Beliefs of the Arabs in the Epoch of *al-jāhiliyya*" (Ārā'u'l-'arab fī'l-jāhiliyya) by al-Shahrastānī (d. 548/1153). Annotated translation from Arabic.

The annotated translation of the chapter "Ārā'u'l-'arab fī'l-jāhiliyya" from the second part of the work "Kitāb al-milal wa-l-niḥal" by the famous Muslim scholar al-Shahrastānī (d. 548/1153) is an account on beliefs and customs of the Arabs during the period of transition from the paganism (arab. *al-jāhiliyya*) into Islam. The contents of this chapter is important for the understanding of the nature of Islam as well as of its Arabian roots. Elements of versatile beliefs and religious practices rooted among the pre-Islamic Arabian tribes turned out to be the spiritual substance, which had a direct impact on the formation of Islam as a religion. Re-interpreted and adopted to the new social conditions encountered by the former inhabitants of Arabia, they had been incorporated into the Islamic ideology and practice.

§ 2. "The Foundations of the Religious Doctrine" by Abū Ḥāmid al-Gazālī (d. 1111). Annotated Translation from Arabic.

The annotated translation of the first two divisions from the chapter "Kitāb qawā'id al-'aqā'id" — one of "books" from the work "Iḥyā' 'ulūm al-dīn" by the famous Muslim scholar Abū Ḥāmid al-Gazālī (450/1058-59–505/1111).

The first division contains an interpretation of the Islamic Creed (*al-shahāda*) which is a "root" of the two principal dogmas of Islam — recognition of the absolute monotheism (*al-tawḥīd*) and the prophecy (*an-nubuwwa*) of Muhammad as the "seal of prophets". In the works of the Muslim scholars a dogma of the *at-tawḥīd* is examined as a decision of a problem of the correlation of the divine essence (*al-dhāt*) or the divine sub-

stance (*al-jawhar*) and the divine attributes (*al-ṣifāt*) or the divine accidences (*al-aʻrāḍ*). Al-Gazali himself is fighting for an inissoluble unity of the divine essence and his attributes as the essential of *al-tawḥīd*.

The second division contains a description of the gradual edification of the young men on the "true way" of the "pious ancestors" (*al-salaf*).

§ 3. The Arabic Manuscript of an Unknown Treatise of al-Mufaḍḍal al-Juʻfī (d. before 183/799) on Early Shiʻa Doctrine.

The Institute of Oriental Manuscripts (RAS, St. Petersburg) holds an Arabic manuscript (1b-85a) of an unknown treatise of al-Mufaḍḍal al-Juʻfi entitled, *Kitāb al-Adilla ʻalā'l-khalq wa'l-tadbīr wa'l-radd ʻala'l-qāʻilīna bi'l-ihmāl wa'l-munkirī'l-ʻamd bi-riwāyat al-Mufaḍḍal ʻan al-Ṣādiq*. It is an instruction of Imam Jaʻfar al-Sadiq (d. 148/765) to a Shiʻi *muḥaddith,* al-Mufaḍḍal al-Juʻfi, as an individual training to propagate Shiʻi ideology and explaining to him a wide range of arguments in refutation of specific or potential opponents.

The work belongs to the period of acute religious and political struggle in the Caliphate, which gave rise to a specialization of religious knowledge, the formation of genres of Shiʻi religious and political literature and the development of a Shiʻi dogma in the circle of Imam Jaʻfar al-Sadiq.

The key idea of the teachings of Jaʻfar al-Sadiq is as follows: a human being must understand that all elements of the macro- and microcosm testify to the divine rule (*al-rubūbiyya*), the premeditation of creation of intent, the purposefulness and harmony of the created world. To prove his point, Jaʻfar al-Sadiq gives examples from the natural world, from astronomy, wildlife, the diversity of species, the shapes and colours of creation which are hidden in the bowels of the earth and visible on its surface, comparing these to the human intellect, in which there is knowledge which is obvious and knowledge which is hidden. Taken together, these 'proofs' show Jaʻfar al-Sadiq's encyclopaedic knowledge of human nature and the surrounding world.

Another key idea of Jaʻfar al-Sadiq's instruction is that the rulership over the world and the divine presence on the ground is ongoing, and that the guardian and interpreter of the secret knowledge of the universe, which is laid down in the Qur'an, is 'the family the Prophet' (*ahlu'l-Bayt*). Further development of this original idea is observed in Shiʻi Islam, which maintains that a visible proof (*al-ḥujja*) of the divine presence on earth is to be a mediator between God and men.

The term *al-ḥujja* is used in the teachings and practices of the Ismailis. The notion of *al-ḥujja* took a firm place in the dogma of the Shiʻa Imamis,

who argued that the land cannot be deprived of *al-hujja* of the descendants of ‘Ali b. Abi Talib, ‘visible’ or ‘hidden’ ones who would govern the community by the will of God. They recognized the twelfth ‘hidden’ Imam Muhammad b. al-Hasan as the last *al-ḥujja*.

§4. Some Traits to the Suprême Judge’s Portrait of Baghdad Abū Yūsuf (d. 798).

The research is based on the manuscript’s material of the biographical lexicon “Mu‘ğam al-šuyūkh” (composed before 1169) by the highly educated Khorezmian scholar Abū’l-Karam ‘Abdu’l-Salām b. Muḥammad al-Ẋ^{w}ārizmī al-Andarasbānī. On the one side, Abū Yūsuf’s career, as the first supreme judge (*qāḍī’l-quḍāt*) in Islam, significantly characterizes the judicial midst in the capital of Abbaside Khalifat, Baghdad, at second half of the eighth century: a rivalry of judges, their cupidity, their greed. On the other side, Abū Yūsuf’s path of life and his relations with the notable *faqīh* Muḥammad al-Šaybānī are testify to the double attitude of the scholars (*ahlu’l-‘ilm*) to a collaboration with official power (*al-sulṭān*), in particular to holding the judicial office.

§5. Abū Ḥanīfa (d. 767) as a Symbolic Figure in the History of Islam.

The basis of the stated topic is an Arabic manuscript. It is a biographical dictionary of a Khorezmian scholar al-Andarasbānī “Mu‘ğam al-šuyūkh” (composed before 1169). The largest section in the dictionary is devoted to Abu Hanifa.

Idealization of the image of Abu Hanifa in the Hanafi tradition: the prediction (prophecy) of the Prophet Muhammad, the dream visions, the origin, the knowledge, the image of an ascetic, epithets and nicknames.

Idealization of Abu Hanifa is a result of an active work of the followers of his school, which is a natural process, although, objectively, the character of Abu Hanifa as a scientist, practitioner and as a person, a devout Muslim, is so significant in the history of Islam that does not need additional embellishment of it.

Abu Hanifa as an iconic figure in the history of Islam: extraordinary authority in the field of jurisprudence, his teachers and students; generous and altruistic (unselfish) guardian of religious science, the patron of scholars; the example of piety and righteousness, deep knowledge of the Qur’an, night vigils, asceticism.

Abu Hanifa’s personal qualities: generosity, honesty and sensitivity in commercial matters, integrity and incorruptibility in solving legal issues.

Political views of Abu Hanifa: religion and politics, a refusal to cooperate with the authorities, sympathy for ‘Ali and his descendants, financial assistance to Zaydi rebellion in al-Kufa.

Figurativeness of the language and a quick wit of Abu Hanifa: his impromptu answers, aphoristic sayings, gained currency among the people (*amthāl bayna'l-nās*).

Abu Hanifa and Hanafî legal school: Abu Hanifa did not create a system of the legal school, but he laid the foundations of it, which later were developed and systematized by his famous disciples Muhammad al-Shaybani and Abu Yusuf in the first place. It was the earliest of the Islamic law schools and played a historical role in shaping the theory and practice of Islamic law. Abu Hanifa’s personal merit is recognized by the fact that he was the first *faqih* to combine the religious sciences (*al-ʻilm*) and practice (*al-ʻamal*) of Islamic law. Creative solutions of Abu Hanifa for a variety of legal issues, served as the base material and methodology for the development and systematization of *al-fiqh* as jurisprudence.

Abu Hanifa and Islamic education in Russia: considering the dominant position of the Hanafi school among Russian Muslims it should be admitted that one of the most important aspects of Islamic education in Russia must be an adequate understanding of the personality of Abu Hanifa as a human and a scientist.

Chapter III.
Sufism as the Form of the Interpretation and the Existence of Islam.

§ 1. Sufism and Islam.

Explanation of spread and perceptiveness of academic studying of Sufism. Theories of borrowing and autochthonous origin. Diversity of forms of Sufism, the variety of its teachings and practices.

Basic doctrines of Sufism: the teaching of the Sufi Path (*al-ṭarīqa*) of comprehension of the Divine truth, reverential trust (*al-tawakkul*), the teaching of sanctity (*al-valāya*) and their influence on the ideology of Islam and Muslims’ everyday practice. Sufism has contributed into spiritualization of “the normative” Islam and its inculcation in the minds of Muslims in general.

Sufi exegesis as a way of expressing philosophical thoughts and its impact on the intellectualization of the Islamic world outlook.

The role of the Sufi brotherhoods in the joining of the local customs and traditions with the rules of Islam, in the transformation of Islam in "the one's own religion".

Individuality of the language of Sufis stipulated the selection of the methodological approach to the study of original works in the Arabic language on Sufism, opening the prospects of creating a database, the conceptual apparatus, and language of Sufism. A unique Arabic manuscript written by the Sufi 'Azizi Shaydhala (was born in Gilan, died in Baghdad in 494/1101, holding the position of chief judge), was chosen as the object of investigation. This manuscript reflects the experience of three centuries of history of the Sufi understanding and interpretation of the spirit of Islam. Materials of 'Azizi Shaydhala's work have formed the basis for the research, dedicated to the neglected aspects of Sufi ideology, which are being focused on in the following three paragraphs of this chapter.

§2. The Mystical Love to God (*al-maḥabba*) as the Predominant Idea of the Sufi Path (*al-ṭarīqa*).

The study of mystical love to God as the core idea of the Sufi Path is based on the analysis of the Sufi lexicon in above mentioned "message" of 'Azizi Shaydhala "Lawāmi' anwār al-qulūb". In the largest chapter of the work (7th), in particular, collected the judgments of Sufi authorities, starting with al-Fudayl b. 'Iyad (d. 188/803) and ending with Abu'l-Qasim al-Qushayri (d. 465/1072), on the "essence of the love to God" (*ḥaqīqatu'l-maḥabba*). In this paragraph I consider the universal Sufi notions of "state" (*al-ḥāl* / a*l-aḥwāl*), "station" ("stage") (*al-maqām* / *al-maqāmāt*) and "halt" (*al-manzila / al-manāzil*) of the mystical Path in the variety of their combinations with *al-maḥabba*, their classification and hierarchy, their interpretation by representatives of different Sufi schools, including by reference to the symbolism of letters and numbers. A considerable role of the representatives of Khorasan schools of mysticism, which developed the Qur'anic elements of mysticism, in turning the notion of *al-maḥabba* into the predominant idea of the Sufi Path to God.

The Appendix contains a list of Sufi mystics; separate sections (114) in the 7th chapter are devoted to each of them.

§3. Prophet Muhammad in the Sufi Tradition as the Perfect Embodiment of Mystic Love to God.

The research is based on a unique Arabic manuscript written by a versatile Arabic Sufi scholar, the suprême judge of Baghdad Abū'l-Ma'ālī

‘Azīzī b. ‘Abdu’l-Malik al-Jīlī / al-Gīilānī, also known as Shaydhala (d. 494/1100). The author gave a comprehensive description of mystical love to to God (*al-maḥabba*) — one of the most important “station” (*al-maqāmāt*) on the Sufi Path (*al-ṭarīqa*) of perception of the God. The article deals with the problem of correlation between the status of the first prophet of “true monotheism”, *ḥanīf* Ibrahim al-Khalil (“the Friend of Allah”, Biblical Abraham) and the last prophet, “the seal of the prophets” Muhammad al-Ḥabīb (“the Beloved by Allah”). The idealization of the image of the Prophet Muhammad was inevitable followed by misrepresentation of the Koran image of Ibrahim as a spiritual forefather of Muhammad and Islam. All this led to a radical shift of their status in favor of the latter. The charismatic figure of “the Beloved by Allah” was praised to the skies and overshadowed the image of “the Friend of Allah”.

§4. The Sufi Spiritual Values in the Inscriptions on Personal Belongings.

The research is based on the data of Arab Sufi manuscript concerning widespread Sufi practice to superscript personal belongings, Sufi attributes, jewellery, musical instruments, parts of the body etc. with edificatory and devotional inscriptions in verse or prose. As it appears from my translations of the inscriptions, religious and moral codes of Islam got Sufi interpretations in daily necessities, seized minds and hearts of large stratum of Muslim society. Sufi ideology as a reflection of human values, has become an inherent part of spiritual culture of the nations of the Muslim East.

Chapter IV.
Academic Islamic Studies and Islamic Education in Russia.

§1. Allah or God?

In the paragraph is considered the actual problem of the transfer of terms of one culture into the language of another, in particular, the Islamic vocabulary into the Russian language. Each of the three monotheistic religions — Judaism, Christianity and Islam — has its own set of characters that specify the basic notions (concepts) of God, the Holy Scriptures, the Divine Law, tradition, prophets, believers, etc. Without denying the commonality between these three religions, it should be stated that in each of them the oneness of God is personified. Allah is the main symbol of Islam, Muslim culture, and the replacement of the name “Allah” with the abstract

"God", which also embodies both Judaism and Christianity, is ignoring the specific character of Islam as ideology and religious system.

The transfer into the Russian language, using Orthodox and Christian traditions, the names of the Qur'anic characters, which have parallels in the Scriptures of the Jews and Christians (Abraham, Moses, etc.) and carry another meaning, other well-established associations and stereotypes, also is not correct. The "unification" of religious symbols due to the absorption of the specifics of one religion by the other, leads to the neglecting of values and self-sufficiency of each religion separately.

§2. Academic Islamic Studies in the Context of Islamic Education in Russia.

The definition of "academic Islamic Studies" and its role in the social and political life and development of Islamic education in Russia. Lack of the specialists in Islamic Studies and state programs in their training combined with the permanent need for them, taking into account the ethnic-religious composition of the population of Russia and its geopolitical position in the world.

As one of the steps towards a possible cooperation between the representatives of the academic and Muslim scholars of Islamic Studies in the field of Islamic education in Russia there offered the author's program — a special course of lectures "Islam as an ideological system", which includes 10 topics. Apart from the Introduction, they are the following: 1. Specificity of Islam as a religion. 2. "The Divine Law" and Muslim theology. 3. Exegesis. 4. Science of the Tradition. 5. Methodology of the Law. 6. Study of religious obligations 7. Dogmatics. 8. The dominant ideas in Islam. 9. Sufism as a form of interpretation and existence of Islam. 10. Islam as a lifestyle of Muslims.

At the end of each lecture there offered a session of express-questions (conceptual apparatus of Islam on the topic), exam questions and compulsory literature on the topic.

§3. Introduction into Islamic Studies (The Classical Islamic Studies). The Program for Universities and Colleges (The Special Professional Course for students of the Oriental Faculty in St. Petersburg State University).

The text of the program is forwarded by an introduction, which contains the aims and objectives of the special course of lectures; the main part consists of 9 main topics of the 9 sections of the classical Islamic Studies respectfully. Each topic is presented in two formats: as a brief list of ques-

tions related to a certain topic, and extended in a detailed presentation of the contents of corresponding sections.

Topics of the lectures: 1. The beginning of Islam: Muhammad and the Revelation 2. The Qur'an as a Holy Scripture of Muslims and a historical-cultural written source, 3. Sunnah of the Prophet ("Legends of Muhammad") as the source of Islamic Teaching and Law. 4. Islamic Law (*al-fiqh*): sources, methodology, schools. 5. Islamic religious doctrine. Five Pillars of the faith 6. Islamic dogmatics. Speculative theology. 7. Ideological movements and differences in Islam. 8. Muslim mysticism (*Sufism, al-tasawwuf*), 9. Islamic cult, holidays and ceremonies.

At the end of each topic there are appropriate express-questions, exam questions and a list of compulsory literature.

Each topic is looked at not in isolation or as the amount of information and facts, but as a component (an element) of Islamic ideology. Together, these topics provide the most complete, whole and precise presentation about Islam as an ideological system.

§4. Leningrad/St. Petersburg School of Academic Islamic Studies.

This paragraph contains an analytical overview of the history of Academic Islamic Studies in Leningrad/S. Petersburg in the 2nd half of the twentieth — the first decade of the twenty first century against the background of changing of ideological attitudes toward Islam, due to the events in Afghanistan and Iran in 1979-1980. The research and organizational activities of the group of Islamic Studies specialists (founded in 1980 at the Leningrad Branch of the Institute of Oriental Studies, now the Institute of Oriental Manuscripts, RAS) are analyzed in details. Their work became a landmark in the history of the Academic Islamic Studies. Comprehensive program of Islamic Studies was carried out in four areas: 1. Preparation of reference literature on Islam. 2. Study of sources and historiography of early and medieval Islam, including translations and original research on the history of the Arab written sources on the history of Islam. 3. Study and publication of the Arabic manuscripts on the history of Islam as a religion. 4. Development of programs, special professional courses and writing of textbooks on Islam for teachers and students of the universities.

Positive evaluation of the work done and pessimism about the future of the St. Petersburg school of Academic Islamic Studies.

Justification of the need to establish a multidisciplinary academic institute of Islamic Studies, taking into account the ethnic-religious composition of the population of Russia and its geopolitical position in the world.

Appendix 1: Glossaries
Appendix 2: Indices
1. Proper names, dynasties.
2. Religions, legal schools, theological-legal trends, Sufi brotherhoods, movements, organizations, etc.
3. Geographical-topographical index
4. Cited works

Abbreviations
Bibliography: sources and works

СОДЕРЖАНИЕ

Введение (От автора) 3

Глава первая
КОРАН И ЕГО ТОЛКОВАНИЕ

§ 1. Методологические подходы к переводу Корана на русский язык 7

§ 2. *Ал-ʻАллāма ас-Саййид* Муḥаммад Ḥусайн аṭ-Ṭабāṭабāʼӣ (ум. в 1402/1981 г.). «Весы (справедливости) в толковании ал-Кур'ана» (ал-Мӣзāн фӣ тафсӣр ал-Кур'āн). Комментированный перевод с арабского 10

§ 3. Научное исламоведение или апология ислама? (несколько слов об издании комментированного перевода Корана на русском языке) 46

Глава вторая
ВЕРОВАНИЯ, ДОГМАТИКА, ПРАВО

§ 1. «Верования арабов во времена ал-джāхилии» (Āрāʼу-л-ʻараб фӣ-л-джāхилийа) аш-Шахрастāнӣ (ум. в 1153 г.). Комментированный перевод с арабского 50

§ 2. «Основы вероучения» (Китāб ḳавāʼид ал-ʻаḳāʼид) Абӯ Ḥāмида ал-Газāлӣ (ум. в 1111 г.). Комментированный перевод с арабского 78

§ 3. Арабская рукопись неизвестного сочинения ал-Муфаддала ал-Джуʻфӣ (ум. до 183/799 г.) по ранней шиитской догматике 112

§ 4. Некоторые штрихи к портрету верховного судьи Багдада Абӯ Йӯсуфа (ум. в 798 г.) 121

§ 5. Абӯ Ḥанӣфа (ум. в 767 г.) как знаковая фигура в истории ислама 127

Глава третья
СУФИЗМ КАК ФОРМА ИСТОЛКОВАНИЯ И БЫТОВАНИЯ ИСЛАМА

§ 1. Суфизм и ислам 134

§ 2. Мистическая любовь к Богу (*ал-маḥабба*) как доминирующая идея суфийского Пути (*аṭ-ṭарӣḳа*) 138

§ 3. Пророк Мухаммад в суфийской традиции как совершенное воплощение Мистической любви к Богу 156

§ 4. Духовные ценности суфиев в надписях на личных вещах 170

Глава четвёртая

АКАДЕМИЧЕСКОЕ ИСЛАМОВЕДЕНИЕ И ИСЛАМСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ

§ 1. Аллах или Бог? 184

§ 2. Академическое исламоведение в контексте исламского образования в России 187

§ 3. Введение в исламоведение (Классическое исламоведение). Программа спецкурса лекций для студентов и магистрантов Восточного факультета СПбГУ 199

§ 4. Ленинградско-Петербургская школа академического исламоведения 290

Приложение 1. Глоссарий 304

Приложение 2. Указатели 319

1. Указатель имён собственных, названий династий, организаций, институтов, небесных тел 319
2. Указатель названий религий, религиозно-философских школ, богословско-правовых толков, суфийских братств, идейных течений, религиозно-политических движений 331
3. Указатель упомянутых сочинений 336
4. Указатель географических и топонимических названий 341
5. Указатель народов, племён, этнических групп 345
6. Указатель имён относительных (*ансāб*) 346

Список сокращений 349

Список использованных источников и литературы 350

Summary 352

Научное издание

Прозоров Станислав Михайлович

ИСЛАМ КАК ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ СИСТЕМА

Том II

Утверждено к печати
Институтом восточных рукописей РАН

Редактор *Т.А. Аникеева*
Художник *Э.Л. Эрман*
Технический редактор *О.В. Волкова*
Корректор *И.И. Чернышева*

Формат $60\times90^{1}/_{16}$. Печать офсетная
Усл. п. л. 23,0. Усл. кр.-отт. 23,5. Уч.-изд. л. 22,8
Тираж 500 экз. Изд. № 8593. Зак. №

Академиздатцентр «Наука»
117997, Москва, Профсоюзная ул., 90
Издательская фирма
«Восточная литература»
119049, Москва, Мароновский пер., 26
www.vostlit.ru

ППП "Типография "Наука"
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

По вопросам приобретения книги обращаться:
ООО «Садра»
119049, Москва, ул. Коровий Вал, д. 7, стр. 1, оф. 1А
тел.: +7(495) 943 40 39
sadrabook.ru

ISBN 978-5-02-039757-6

ISBN 978-5-906016-93-5